

ANONIMATO Y PODER
Yuxtaposiciones y disyunciones desde Foucault y Blanchot

Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía

Por
Luis Antonio Ramírez Zuluaga

Director de la tesis
Dr. Carlos Enrique Restrepo
Profesor Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

MEDELLÍN
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
2015

ÍNDICE DE CONTENIDO

<i>Nota de traducción</i>	5
Introducción	6
Primera parte: Poder y anonimato	13
I. El anonimato como función configuradora del poder	14
1. La disciplina: la incardinación del poder en la vida cotidiana	17
<i>La discontinuidad entre la soberanía y la disciplina</i>	17
<i>La “Lettre de cachet”: la incardinación del poder soberano en la vida cotidiana</i>	22
<i>La expansión del poder disciplinario en la vida cotidiana</i>	30
<i>El ojo anónimo y sapiente del poder disciplinario</i>	34
2. La biopolítica: poder y anonimato en la correlación entre seguridad y peligro	41
<i>La correlación entre individualización y totalización</i>	41
<i>La “nave del Estado”</i>	43
<i>La población y el dispositivo de seguridad</i>	46
<i>El peligro del pueblo</i>	50
<i>La seguridad el peligro</i>	52
II. Hacia una nueva economía de las relaciones de poder	55
1. Superar el economismo en la teoría del poder	58
2. La economía de las relaciones de poder en la disciplina, la biopolítica y en el control de la opinión pública	62
3. Multiplicidad y singularidad de la resistencia	67
III. La posición del sujeto en los juegos del poder: subjetivación y desubjetivación	74
1. La creación de nuevas subjetividades	74
2. La desubjetivación	81

IV. El anonimato del lenguaje y la fuerza transgresiva de la escritura	87
1. El anonimato en las redes del saber	87
2. La reivindicación del anonimato en el acto de escribir	88
3. El cuestionamiento de la fuerza transgresiva de la escritura	93
Segunda parte: Anonimato e impoder	100
V. El poder del rechazo: la emergencia de la relación con la política y la escritura en Blanchot	101
1. El espíritu revolucionario y “la grandeza literaria francesa”	104
2. Tensión y disyunción entre literatura y política	112
<i>La obsesión del afuera</i>	112
<i>De un doble movimiento</i>	117
VI. La ausencia de poder y el anonimato en la literatura	123
1. La ambigüedad del silencio y del murmullo	124
2. El <i>desobramiento</i> : vorágine interminable de la ausencia de obra	129
3. La afirmación de la potencia neutra e impersonal de la obra	134
4. La escritura: experiencia y exigencia del anonimato	140
<i>¿Una ética del anonimato?</i>	140
<i>Experiencias e imágenes del anonimato</i>	147
VII. Separación e impoder en la relación con <i>otro</i>	156
1. Una “filosofía de la separación”	158
2. Una ética del testimonio	165
VIII. La reivindicación del rechazo al poder y la exigencia de lo neutro	172
1. Preservar la fuerza del rechazo	172
2. Lo neutro: la exigencia de una paciente efracción	176

Epílogo: yuxtaposiciones y disyunciones entre poder y anonimato	184
1. La <i>anonimización</i> del poder	185
2. La singularidad de la(s) resistencia(s)	190
3. El rechazo al poder	195
4. El horizonte ético-político del anonimato	199
Bibliografía	202

Nota de traducción

En vista del uso de numerosos escritos sin traducción al español a través de los pasajes que recorren este trabajo, principalmente algunos de los textos de *Dits et écrits (Dichos y Escritos)* de Foucault, la serie de artículos de Blanchot diseminados entre las diversas revistas en las que participó, así como la diversidad de estudios sobre ambos pensadores que aún faltan por verse al español o con versiones inéditas de poca circulación, se proponen traducciones que se identifican con la abreviatura TDF –Traducción Directa del Francés– al final de las referencias respectivas puestas entre paréntesis.

INTRODUCCIÓN

Lo que ha caracterizado el ejercicio y el funcionamiento del poder en Occidente durante los últimos tres siglos no ha sido únicamente su forma hegemónica o su tendencia al monopolio o la centralización en ámbitos tanto políticos como sociales y económicos. La discontinuidad o el “acontecimiento” propio al funcionamiento del poder en la modernidad radica en otro elemento, quizá más sutil, pero no por ello menos trascendente para su funcionamiento; se trata de un proceso de anonimización de su ejercicio en medio de un entramado burocrático. Y antes que nada, es de anotar que tal característica no implica que se hayan superado los problemas que conciernen a los excesos del ejercicio del poder; ellos persisten ya sea mediante una violencia manifiesta o por medio de una expansión difusa donde se disimula su arbitrariedad. En el primer caso, la tarea más apremiante es mostrar la racionalidad política de lo que resulta intolerable en el ejercicio del poder y encontrar así los medios para rechazarlo categóricamente; en el segundo caso, es necesario hacer visible lo que, a fuerza de ser ya demasiado común o “normal”, se ha vuelto invisible. Tales excesos del ejercicio del poder se inscriben, como ya se ha sugerido, en los procesos de tecnificación y de burocratización del poder en Occidente que se han convertido, simultáneamente, en modos de anonimización tanto de la administración del poder como del objeto administrable. De un lado, se tiene la ilusión de que el poder no es ejercido por alguien, que se ha convertido en una especie de pilotaje invisible. De otro lado, a causa del carácter individualizante y totalizante del poder, se tiene como consecuencia el surgimiento de un hombre anónimo, ajustado a una instrumentalización política mediante la cual se ha convertido: ora en un individuo que se debe adaptar al funcionamiento colectivo, ora en alguien que se debe insertar en un conjunto cuyo conocimiento de sus datos globales va a permitir cierta regulación de la vida, ora en alguien que habría que dejar en la continuidad que va de la exclusión a la extinción.

Ahora bien, no será cuestión aquí de abordar una especie de “fenomenología de la dominación”, sino de problematizar esos procesos de anonimización del poder, así

como del planteamiento de nuevas formas de resistencia en las que es posible develar tanto la articulación del hombre al poder como su potencia de desarticulación y en las cuales el anonimato se encuentra redefinido por fuera de las técnicas de uniformización. Sin duda se puede aceptar ser parte de cierta configuración política, empero, no se está completamente determinado por ella, sino abierto a la vida por ella, como una potencia anónima y singular de variación.

Es quizá entre la satisfacción, el consentimiento y el drama, que el anonimato aparece hoy como algo a la vez superfluo, pletórico y deplorable. Toda posible conceptualización del anonimato se encuentra bloqueada por esas condiciones inconciliables; en ese sentido, no se tratará de elaborar una teoría del anonimato, sino de problematizar el asunto del anonimato dentro de otras posibilidades de resistencia al poder. De entrada, puede percibirse la paradoja a la cual puede conducir tal propósito: ¿el anonimato puede abrir un lugar de resistencia?, ¿es posible utilizar o desviar la potencia corrosiva del anonimato? Siendo el anonimato aquello que no concierne ni a una teoría ni a una identificación determinada, se preferirá responder de una manera indirecta, mediante una precaución metódica: no se buscará comprender el anonimato como algo que compete a lo universal ni como el elemento al cual habría que oponerse para afirmar una forma de individualidad, el anonimato no tendrá que ver aquí con una totalidad o una individualidad perdida o por ganar; él será comprendido como la fuerza que corroe toda pretensión de totalidad o de individualidad, como fuerza singular en divergencia con lo universal y lo particular.

Así mismo, con respecto al análisis y a la crítica del poder, existirá como precepto la necesidad de superar la concepción de un poder totalizante y/o centralizado, yuxtaponiéndole la noción de una resistencia incesante y múltiple –una acción siempre actualizable, siempre por producir, siempre singular–; además de una perspectiva de discontinuidad radical que socava cualquier pretensión de unidad y que tiene como horizonte un afuera del poder, o más bien, el *afuera* como espacio de impoder. A partir de ahí, la apuesta principal consistirá en seguir las

convergencias y las divergencias, las correlaciones y las ambigüedades existentes entre el anonimato y el poder, reflexionando y problematizando esa tensión y esa paradoja que habría entre un poder y una resistencia en donde el anonimato es tanto una fuente de variación como de desarticulación.

Para tal propósito, al anonimato del poder y a su función anonimizante, se le yuxtapondrán dos perspectivas diferentes de pensar el anonimato y el poder. Una a través de la obra de Michel Foucault, quien plantea la simultaneidad entre las relaciones de poder y la resistencia, además de brindar la posibilidad de vislumbrar una función activa de las minorías que no tienen como objetivo un modo unificante o uniformante del poder, sino la singularidad anónima de lo que diverge con toda pretensión globalizante e individualizante; el anonimato será así la apuesta de una resistencia postulada desde la multiplicidad y la variación. La otra se perfilará a partir de la obra de Maurice Blanchot, quien sostuvo un rechazo radical del poder, afirmando un anonimato que parte a la búsqueda de un poder vacío, hacia un espacio de impoder en el cual el anonimato –surgido de una visión literaria de la borramiento del sujeto– tampoco desemboca en una forma totalizante, sino en la intensidad vertiginosa de la exigencia de lo anónimo, acarreando la potencia inoperante de lo indefinido, de la dispersión y la disolución que anula cualquier pretensión de poder y que postula un nuevo pensamiento, una nueva ética de la alteridad en donde las relaciones no están mediadas por el poder, sino que están conjugadas bajo la forma de lo neutro: lo inconmensurable, es decir, lo completamente otro.

Ahora bien, no se tratará de una simple comparación entre Foucault y Blanchot – como si fuese necesario reunir dos voces en una sola–, ni de evaluar la perspicacia de uno con respecto al otro, ni mucho menos de utilizar a uno de los dos como fundamento para comprender al otro. A través de la lectura e interpretación de sus obras, lo que se buscará será evidenciar diferentes procesos de anonimización del poder y trazar nuevas exigencias o tareas del anonimato frente al poder.

Las dos perspectivas que implican los autores en cuestión conllevan a la elección práctica de dividir la tesis en dos partes. En la primera parte se tomará como referente la obra de Foucault, en lo que concierne a sus análisis de las tecnologías disciplinaria y biopolítica del poder, para investigar el tema del anonimato del poder como configuración de la política en Occidente durante la modernidad. Los estudios de Foucault sobre las tecnologías de poder servirán, en primera instancia, para perfilar la hipótesis de una función configurativa del poder en tanto que éste se incrusta en las tramas de la vida social –constituyéndose como un fenómeno difuso y capilar–, y en segunda instancia, para indagar acerca de la posibilidad de una nueva economía de las relaciones de poder a partir de la cual este último toma un sentido activo: en tanto composición variable de unas acciones sobre otras acciones, composición que involucra la simultaneidad entre el poder y la resistencia, que configura una red múltiple y abierta de las relaciones de poder. Al interior de este tejido variable de relaciones, el sujeto también tendrá para Foucault un rol activo, un rol que puede situarse a la margen del poder o, más bien, en el cruce de la cuestión política y del ámbito ético-estético, allí donde la *subjetivación* –el modo en que el hombre se convierte en sujeto– es además una práctica de libertad mediante la cual el sujeto puede transformarse a sí mismo. Bajo este aspecto, es también factible la problematización de otra manera de resistencia que está relacionada con aquello que Foucault mismo ha concebido como una forma de “desprendimiento de sí”: procedimiento de *desubjetivación* –presente sobre todo en el lenguaje literario contemporáneo– que ha implicado no sólo una manera de rebasar la idea de sujeto originario y autosuficiente del conocimiento, sino también cierta función emancipadora en tanto fuerza de negación y supresión del sujeto.

Es ahí donde se pretenderá precisar un posible punto de encuentro y ruptura entre la obra de Foucault y el escritor Maurice Blanchot para dar pie a la segunda parte de la tesis: a finales de los años 60 Foucault abandonó la idea de que la escritura pudiese ser una encarnación ejemplar de la emancipación para desplazarse hacia una visión en la que la potencia ficcional de la escritura penetra los juegos de la verdad con el fin de lograr una práctica más material de la resistencia. Por su parte,

Blanchot persistió en la exigencia de una escritura desprovista de toda relación de poder. Es esta posición de Blanchot la que se constituirá en la problemática que orientará la segunda parte de la tesis, buscando investigar el modo en que el anonimato puede ser concebido como una experiencia en la cual el poder es llevado a un espacio en el que resulta inoperante.

En el pensamiento literario de Blanchot aflora la exigencia de rechazar toda forma de poder o autoridad. Y aunque en los años 30, durante su polémica cercanía con la extrema derecha francesa, Blanchot haya tenido como fuente de su pensamiento literario la analogía entre el acto revolucionario y la literatura –dando a ésta toda la fuerza de la impugnación y la afirmación de una libertad absoluta–, posteriormente él persistirá, no obstante, en una concepción en la que el carácter revolucionario de la literatura entra en tensión con la exigencia de borrar en ella toda señal de poder, para devenir así una potencia neutra –un poder vacío: un poder sin poder, dirá él– en donde la impugnación deviene incesante y será entonces rechazo no sólo de toda forma de poder exterior, sino también de cualquier poder que pudiese existir al interior de la literatura misma, llegando así a la secularización de ese ideal a partir del cual él la consideraba como el lugar supremo del acto revolucionario.

En Blanchot, la búsqueda del habla impersonal de la literatura parte al encuentro –y quizá haya que decir al “desencuentro”– de la fuerza impersonal del *afuera* en tanto experiencia de un impoder que se abre a lo incesante. En esta parte, será primordial reconocer, desde la obra de Blanchot, cómo el habla anónima de la literatura puede seguir un trazo que articula y desvincula la escritura y la política; no obstante, es necesario señalar que en la intención de relacionar escritura y política en Blanchot, no se pretenderá llegar a una reducción o a una preponderancia de una u otra, sino de llevarlas a una relación abierta que prosigue la exigencia de un desvío interminable en donde ambas se encuentran en tensión y divergencia. De este modo, se tratará de abordar la noción de *afuera* en Blanchot, no sólo como asunto de un espacio meramente ficticio, sino también como la tarea inconclusa de una discontinuidad en la que el rechazo del poder preserva su radicalidad inoperante,

en contra de toda recuperación de un poder establecido o institucionalizado, teniendo siempre como horizonte aquel *afuera* cuyo designio no es el de una totalidad cerrada o acabada, pero sí el de corroer toda forma de poder. El *afuera*, como expresión y experiencia de la imposibilidad de llegar a algo definitivo o acabado, ha sido un principio preponderante en el espacio y el pensamiento literario de Blanchot, pero al mismo tiempo ha sido un elemento que él intentó articular a la exigencia reflexiva y ética de lo *neutro* en tanto forma de relación con lo otro –lo otro como manifestación de una abscisa en donde deja de existir todo poder personal. El pensamiento del *afuera* está vinculado en Blanchot con el pensamiento de lo *neutro* que, yuxtapuesto al movimiento dialéctico, busca también afirmar la exigencia de una paciente efracción donde habla lo incesante y en la cual la tarea de desprenderse del poder será aún un compromiso de la reflexión ética sobre la alteridad, reflexión que plantea una forma de relación que no está determinada por la medida de la posibilidad o del poder.

Con respecto a la conjunción entre anonimato y poder, en esta tesis se buscará pues yuxtaponer las propuestas de Foucault acerca de las *redes de poder* al pensamiento del *afuera* y de lo *neutro* en Blanchot. Las *redes de poder* como una manera de analizar el funcionamiento correlativo entre el poder y el anonimato; y el *afuera* y lo *neutro* como modos de un pensamiento que afirma el anonimato para volver inoperante el poder, para hacerlo zozobrar en la ambigüedad de un “poder sin poder”. La correlación y la ambigüedad se juegan en la ambivalencia de un anonimato implícito en la historia de la política y de la literatura en Occidente, entre una evanescencia del sujeto presente en los procesos de burocratización del poder, que conlleva la correlación funcional entre el poder y el anonimato, y la búsqueda voluntaria de un borrarse a sí mismo, que rechaza toda posible relación unívoca entre el anonimato y el poder. La articulación de estos dos componentes será así tratada, de un lado, como una convergencia por reciprocidad y, de otro lado, como una divergencia que abre una tensión y una separación entre el anonimato y el poder, desdoblado y removiendo así diversos sentidos del anonimato y del poder. Es en el seno de esas yuxtaposiciones y disyunciones que se pretenderá cuestionar

el asunto del anonimato como una manera de problematizar, al mismo tiempo, los actuales desafíos del poder. Ello tendrá como escenario un contexto híbrido y quizá discordante: entre una práctica política y una práctica de la escritura. Es ahí donde se buscará analizar e indicar diferentes relaciones y posibles demarcaciones.

Primera parte: *Poder y anonimato*

I. El anonimato como función configuradora del poder

Se podrá recordar el calificativo ya célebre que le da Nietzsche al Estado en el apartado del *Zarathustra* “Del nuevo ídolo” como “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche, 1994: 82); pero hay otro lugar más donde Nietzsche habla acerca del Estado como:

una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el “Estado” (Nietzsche, 1997: 111).

Para Nietzsche la obra de esos “hombres superiores” que dan inicio al Estado es:

un instintivo crear-formas, son los artistas más involuntarios; más inconscientes que existen: -en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un “sentido” en orden al todo. Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado por toda la eternidad, en la “obra” (*Ibíd.*).

Con estas palabras, Nietzsche le otorga una especie de principio artístico al ejercicio del poder de aquellos “hombres fuertes” que logran configurar ciertas formas de vida, una obra en la que se justifica incluso el despotismo y la violencia, eso que terminará fundando la mala conciencia, la domesticación de la especie y de su vida¹.

En esa genealogía que Nietzsche hace del Estado a través de aquellos “hombres superiores” que lo han forjado, se puede advertir el poder de los legendarios señores que han determinado una configuración bipartita del hombre en sociedad: el hombre dominante y el hombre dominado. Este último es aquel sobre el cual se ejerce la violencia, la cual da lugar al resentimiento bajo sus múltiples variantes: la culpa, la

¹ Según Nietzsche, pese a que no es en esos hombres superiores “en donde ha nacido la “mala conciencia”... esta fea planta no habría nacido *sin ellos*, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artista, un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente. Ese instinto de libertad, vuelto *latente* a la fuerza -ya lo hemos comprendido-, ese instinto de la libertad, reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la *mala conciencia*.” (*Ibíd.*: 112).

mala consciencia, el espíritu de venganza, los instintos reactivos. Sin embargo, en yuxtaposición a una perspectiva del poder que inculca el resentimiento en la vida, desde la concepción nietzscheana se podría también concluir, más allá de toda moral, que una de las funciones primordiales del poder es la de configurar o modelar determinadas formas de vida, produciendo ciertas actitudes, ciertos modos de comportarse.

Ahora bien, la cuestión del poder no se reduce únicamente a la estilización que hacen algunos “hombres superiores” de la vida organizada y colectiva de un pueblo. Una lectura del poder que permite ampliar dicha visión, es la que nos proporciona Foucault al analizar las configuraciones que teje el poder en tanto tecnología². Cuando Foucault habla de “tecnologías de poder” se refiere a las formas de gobierno que establecen y despliegan procedimientos o técnicas³ destinadas a dirigir la conducta de los hombres; cuestión que estaría implícita en las formas administrativas estatales que han propendido por gobernar la vida misma, generando progresivamente una serie de dispositivos para “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2011: 257). De esta manera, el poder es lo que se incrusta o se incardina en la trama de la vida cotidiana, desplegándose a través de fenómenos comunes y difusos, mecanismos “humildes y casi sórdidos que hay que hacer emerger de la sociedad en que funcionan” (Foucault, 1999a: 127). La cuestión del poder es entonces algo que compete al andamiaje funcional y anónimo de las gestiones administrativas y no la mera estética de un hombre superior.

Como lo ha señalado Blanchot, en Foucault se encuentra la perspicacia de un pensamiento que nos muestra la extrañeza de aquel momento de la historia en el

² La “tecnología” es el medio común a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que tienen por objeto el control del cuerpo, de la mente y de la vida misma. Una tecnología consiste en la capacidad de manejar algo (cuerpo, mente, vida) de manera eficiente: organizando, clasificando, calculando, previendo, regulando.

³ La técnica es ya una manera específica de intervenir y crear un efecto. Ejemplos de técnicas son: la observación, el examen y el cálculo.

que ella no cambia ya a causa de una violencia flagrante, sino a raíz de “un simple decreto administrativo” (Blanchot, 2009b: 80). A partir de los análisis de Foucault sobre las tecnologías de poder, se puede notar cómo la gestión burocrática de la vida se ha convertido en una fuerza material del poder público que ha marcado la historia de la política en Occidente durante los tres últimos siglos. El estudio de esos mecanismos del poder está presente en gran parte de su obra: en sus tesis a propósito del poder disciplinario y biopolítico muestra cómo las formas institucionales y estatales del poder han influenciado la configuración de nuestras relaciones y nuestras vidas, clasificándonos en categorías de inclusión y/o de exclusión y fijándonos a identidades masivas insertas en las cuadrículas de datos estadísticos desde las cuales se gestiona el control de las poblaciones.

En la articulación del poder a los mecanismos burocráticos del Estado moderno, tenemos inicialmente la forma de anonimato implícita en lo que Foucault denomina poder disciplinario. En el análisis que Foucault elabora de esta tecnología del poder se puede entrever, por un lado, un proceso de automatización en el que el poder parece no ser ejercido por alguien en particular, pues gracias a la técnica de la vigilancia la disciplina termina funcionando como un poder que logra difuminarse en una especie de ojo anónimo y omnipresente; pero, por otro lado, la identificación y la distribución del individuo que logra el poder disciplinario pueden ser concebidas también como una técnica de anonimización en la medida en que lo que opera es una suspensión de la persona para que ella pueda adaptarse a un funcionamiento general. Es el anonimato del sujeto intercambiable al cual los posibles rasgos particulares le son asignados desde el exterior, perdiéndose en el conjunto de relaciones en donde él no es más que una intersección momentánea. Es posible que este tipo de sujeto producido por el poder disciplinario se sienta satisfecho y completo en tanto se sabe parte de un todo, en tanto todo lo que él es se debe a la sociedad en la cual él es tan solo un engranaje del buen funcionamiento; no obstante, también es posible que en medio de este agenciamiento de identidades incluyentes, él se vea rodeado de un vacío que hace de sí mismo el drama de una nulidad.

La “anonimización” a partir de la cual el hombre es incorporado a un conjunto de procesos que hacen de su vida algo maleable o administrable corresponde, además, a la tecnología de poder que Foucault denomina biopolítica. En la biopolítica el hombre ya no es tomado bajo el aspecto de lo individual, sino bajo la forma colectiva de la población, en la que él es solamente un dato entre los fenómenos globales que permiten optimizar la gestión de la vida social. Con la optimización de las condiciones de vida de una población, la biopolítica aparece como una tecnología que interviene de una manera positiva, pero en el envés de esa voluntad de hacer vivir una población, se agencia también lo que debe ser excluido o suprimido para que la población pueda vivir en seguridad y en paz. Es así que al lado de ese objeto administrable (que en el desarrollo de la política contemporánea se conoce como “población”), emerge además otro grupo de hombres que son discriminados y, al mismo tiempo, indiferenciados bajo la forma anónima de un peligro que, supuestamente, amenaza la gestión y la optimización de la vida y, que por ende, es necesario destruir directamente o dejar extinguirse.

1. La disciplina: la incardinación del poder en la vida cotidiana

La discontinuidad entre la soberanía y la disciplina

En el transcurso de los años 70, Foucault presenta diversos análisis en los que se advierte que desde el siglo XVIII aquello que ha definido a la sociedad Occidental ha sido el desarrollo de la *disciplina* como tecnología de poder. El advenimiento de una sociedad disciplinaria se da gracias a una mutación del ejercicio del poder que ha debido dotarse de técnicas que se focalizan en el comportamiento. Tal mutación acontece con el paso de un poder soberano a un poder disciplinario de acuerdo a diferentes modificaciones o discontinuidades históricas que son compendiadas por

Foucault en la “Clase del 21 de noviembre de 1973” de su curso sobre *El poder psiquiátrico* (2005: 57-80):

La primera modificación está relacionada con el *ejercicio del poder* que se establece en ambos mecanismos. El poder que el soberano ejerce con sus súbditos se basa en una disimetría consistente en un exceso de sustracción, saqueo, depredación, que no se equipara al gasto con que el rey compensa a sus subordinados. En contraste, en la relación disciplinaria no existe tal disimetría o dualismo, pues el poder absorbe de manera continua y total: no se trata ya de una captura de lo que se produce, sino del cuerpo que produce; tampoco de la obligación de servir, sino del tiempo para servir.

La segunda mutación se da con respecto al *modo de instauración* de cada uno de esos dos poderes. La soberanía se instaure gracias a un suceso o marca fundacional, y en esa medida tiene un carácter intangible, manteniendo una relación fijada de una vez por todas; sin embargo, ésta necesita ser reactualizada mediante rituales memoriales, marcas, insignias, símbolos, etc.; en cuanto es susceptible de desaparecer o de acabarse, y en esa medida también posee, como envés de los mecanismos formales de reactualización, un complemento de violencia, de guerra. El poder disciplinario no recurre a ninguno de esos métodos para instaurarse, porque no es discontinuo ni fracturado; al contrario, se caracteriza por un control constante, un estado de vigilancia ininterrumpida que tiende hacia la corrección y el refinamiento, antes que a los recomienzos, las reactualizaciones, los ciclos; para lo que se requiere un ejercicio en progreso constante; su envés ya no es entonces la guerra, sino la presión continua y minúscula.

La tercera modificación tiene que ver con el *modo en que se dan las relaciones de poder*. Las relaciones de soberanía nunca se dan de manera igual, no son *isotópicas*; por ejemplo, la relación del señor y su siervo o del sacerdote y el feligrés, no confluyen en un sistema unificado, de manera que cada relación puede ser particular y vasta en su forma, ya que pueden implicar diferentes tipos de personas

y entre ellas aplicarse sobre diversos elementos: un camino, una tierra, los usuarios de un puente, etc. Por el contrario, la disciplina es completamente *isotópica*, porque cuenta con una jerarquía piramidal en la que cada uno está inserto en una escala, de manera que no haya rupturas; además se produce una red de instituciones entre las cuales no hay ninguna desconexión, sino que hacen parte de un sistema unificado en el cual, incluso, si surgiera algo que se le escapase, instantáneamente se creará otra institución que lo reabsorbe, desplegándose una serie de excepciones que van siendo insertadas a nuevas instituciones que surgen para tal caso, como ocurre con el sistema de educación en el que lo formal se complementa con una educación especial, o con el sistema jurídico en el que la formalidad de los procesos judiciales se complementa con mecanismos alternativos.

La cuarta mutación se da con respecto a la *relación cuerpo-individuo*. El poder soberano, por un lado, se dirige al cuerpo de los súbditos, a su singularidad somática, de manera esporádica y discontinua, sin pretender fijarlo como una individualidad; de otro lado, en el caso del cuerpo del rey se hace necesaria la individualización de la figura particular del soberano, en tanto que elemento estructurador de la multiplicidad de súbditos. Se trata de una individualización ascendente que necesita de un cuerpo-soberano en el cual converjan los diversos elementos de la relación soberana; sin embargo, más que preponderar la particularidad somática del rey, se apunta a perpetuar la monarquía como régimen. En cuanto a la disciplina, ocurre exactamente lo contrario, pues se da una inversión del juego polar entre el cuerpo y el individuo: en este caso es en la cima donde se difumina el individuo, ya que se trata de un poder que opera como un engranaje tendiente a funcionar por sí mismo, susceptible entonces de ser ejecutado por cualquiera hasta el punto, por ejemplo, de no necesitar sujetos reales que ejerzan la vigilancia y producir así una *virtualidad vigilante*, pues aquí ya se trata de una función que puede ser ejercida por un ente anónimo. Entre tanto, a la base se da un ajuste muy marcado y preciso entre el sujeto y su singularidad somática, al punto de producir el individuo que constituye, al mismo tiempo, el objeto y el medio para el funcionamiento del poder. Desde esta perspectiva, puede decirse que el poder

disciplinario es una fábrica de pequeñas individualidades adaptadas a través del adiestramiento del cuerpo; dicho de otro modo, es un proceso de individualización a partir de la sujeción del cuerpo.

Estas son las discontinuidades históricas que presenta Foucault acerca del poder disciplinario que emerge yuxtaponiéndose al poder soberano precedente, para cubrir las necesidades que van surgiendo con la expansión demográfica y el aumento del capital en el siglo XVIII. Paso entonces de un poder que se ejerce de manera discontinua, con lagunas, gastos, fastuosidad, ritualidad y una individualidad ascendente a otro poder de carácter continuo, con una constante progresiva y un proceso de individualización descendente como elemento constitutivo de su éxito y su producto: cuerpos dóciles y útiles, a través de los cuales se crean pequeñas individualidades funcionales y adaptadas.

Lo que en últimas se constituye como objeto del poder disciplinario es pues el *individuo*, disponiendo para ello de un elemento más material: el cuerpo, objeto a la vez analizable, adaptable y manipulable, algo que además debe volverse útil y provechoso para una nueva configuración económica que requiere individuos funcionales y productivos. Se trata de una apropiación del cuerpo en términos de fuerza, la cual si bien hace menguar al cuerpo en pos de una docilidad u obediencia política, no obstante, produce también el aumento de la utilidad del cuerpo en pro de un interés económico. Para tal fin, la tecnología disciplinaria funciona como ocupación del tiempo, de la vida y del cuerpo del individuo producido; es de este modo que logra ser un poder de individualización; ese es precisamente el logro de la disciplina: “un contacto sináptico cuerpo-poder” (Foucault, 2005: 60). Foucault define así la disciplina como una *técnica política de los cuerpos*, una “*anatomía política*” (2002a: 83), esto es, un estudio de las estrategias y de las prácticas mediante las cuales el poder modela cada singularidad somática con el fin de que sea funcional y útil para la sociedad y la economía. Ya sea en una escuela, en una fábrica, en un regimiento militar o en una cárcel, el objetivo será repartir los cuerpos y encuadrarlos. La disciplina se comprende entonces como un arte de distribución

de los individuos en el espacio: cada uno debe estar en su sitio, según su rango, sus fuerzas, su función, etc.; y un control de la actividad: la dominación debe alcanzar el interior mismo del comportamiento, deberá actuar a nivel del gesto y en su materialidad más íntima. La disciplina llega entonces a operar como:

cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras (*Ibíd.*: 59).

Aquí se comprende por qué el nivel de análisis al que recurre Foucault es aquel de una *microfísica del poder* que estudia el poder a nivel de los procedimientos menores que ciernen y cercan al cuerpo. Desde esta perspectiva, el poder es la aplicación de una fuerza determinada sobre un cuerpo, una vida, un tiempo, para restringir y regular ciertos comportamientos.

Ahora bien, a lo que sugiere Foucault (2002a) sobre el poder disciplinario en tanto anatomía política que ha conformado un capítulo de la *historia del cuerpo*, es posible yuxtaponer otro planteamiento suyo de la conferencia *La filosofía analítica de la política*, respecto a una filosofía cuya tarea sería “analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder” (Foucault, 1999c: 118). Desde tal perspectiva, puede sugerirse que el desarrollo del poder disciplinario corresponde también a un capítulo de la *historia de la vida cotidiana* en la que los seres más anónimos y los eventos más anodinos pasan a ser objeto de procesos de burocratización y estandarización; momento en que la irregularidad y las pequeñas turbulencias de la vida cotidiana empiezan a ser atravesados por las fulguraciones de un poder basado en procesos administrativos. Es a nivel del entorno inmediato y de las instancias más capilares de la sociedad donde se instala y se propaga la racionalidad y las técnicas del poder disciplinario. Así, puede afirmarse que la expansión de la tecnología disciplinaria se logra mediante una incardinación del poder en la vida cotidiana; cuestión muy diferente a una representación de la sociedad como cuerpo unificado por un poder que viene de arriba y que sería el que la moldearía.

En lo sucesivo, se tratará de sostener que el despliegue, la consolidación y generalización del poder disciplinario se da a través del acoplamiento de sus técnicas a las múltiples relaciones de la vida social por las que puede transitar el poder. Para esto, se recurrirá inicialmente a la revisión de uno de los antecedentes de los procedimientos administrativos abordados por Foucault desde los archivos de la Bastille que tuvo la oportunidad de consultar; cabe señalar que aunque el mecanismo que se analizará a continuación fue utilizado en Francia durante el régimen monárquico para controlar el orden público, éste puede ser leído como un precedente de las técnicas administrativas y/o institucionales desplegadas posteriormente por el poder disciplinario para lograr una intervención en lo más capilar y cotidiano. El recurso a este antecedente servirá además para empezar a puntualizar las relaciones entre poder y anonimato que se abordan en esta tesis; en esta primera relación que se expondrá va a perfilarse el inicio de una sofisticación de los mecanismos de poder que, desde el umbral de la tecnología disciplinaria y quizá incluso hasta el desarrollo de la biopolítica, activarán medidas y funcionamientos administrativos en los que se vislumbra ya un anonimato del poder articulado a la cotidianidad de la vida social en la modernidad.

La “Lettre de cachet”: la incardinación del poder soberano en la vida cotidiana

En los textos *La vida de los hombres infames* (Foucault, 1999b: 389-407) y *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle* (Foucault y Fargue, 1982), se aborda un procedimiento público denominado *Lettre de cachet*⁴ utilizado durante el Antiguo Régimen francés, con una mayor expansión entre los siglos XVII y XVIII. El procedimiento de la *Lettre de cachet* consistía en quejas que se elevaban hasta la instancia del rey pidiéndole su intercesión y su

⁴ En castellano, el término “Lettre de cachet” significa “Carta con sello real”. Es de señalar que la monarquía española llegó a utilizar un equivalente de ese tipo de documento cuya denominación era “la real orden reservada”. Para efectos de lo que específicamente se analiza aquí, se prefiere emplear el término francés.

ayuda en pequeños conflictos que se daban mayoritariamente en la población más humilde.

Aunque tuvo una utilidad pública, la *Lettre de cachet* correspondía a una justicia ejercida directamente por el rey, es decir, no hacía parte de una justicia ordinaria sino que expresaba la arbitrariedad real. Al principio, este procedimiento era una gracia que el rey reservaba a los nobles; sin embargo, poco a poco fue la gente del menudo pueblo la que más se valía de ese instrumento pidiendo el encarcelamiento de un vecino o de un miembro de la familia. Empezaron a apropiarse de ese mecanismo considerando que su derecho y su deber era la necesidad de alertar a las autoridades y solicitar la detención de las personas más cercanas, en caso de que su conducta pudiera llegar a ser un delito tipificado que significaría la vergüenza pública de la familia o de su entorno más cercano. La gente modesta buscaba principalmente evitar de antemano el escándalo al que podría conducir las faltas de sus parientes o vecinos. Ahora bien, ¿por qué estas personas no recurrían a una justicia ordinaria? Simplemente porque era más pesada o laboriosa, más costosa tanto económicamente como moralmente, trasladando la infamia de una falta cometida a un largo proceso administrativo aún más deshonesto. Como se advierte en el tercer tomo de la *Histoire de la vie privée*, en aquella época el honor en Francia no solamente era la prerrogativa de los grandes nobles, sino también “una propiedad que, con virulencia, reivindicaba la gente del pueblo” (Ariès y Duby, 1999: 579. TDF). En el texto *Le Désordre des familles* también se subraya esta particularidad respecto al tema del honor durante el auge del empleo de la *Lettre de cachet*:

Es sorprendente la insistencia con la que se invocaban los motivos del «honor» en aquellos documentos que exponían, con tantos detalles, los pequeños desórdenes de la vida familiar [...] Es asombroso que personas tan modestas –comerciantes sin fortuna, pequeños artesanos, sirvientes que apenas ganaban un sustento– hayan recurrido a una retórica del honor que también se podía encontrar en la gran burguesía o en los aristócratas. (Foucault y Farge, 1982: 168. TDF)

Esa retórica del honor permitía nombrarse y surgir ante los otros, escapando a la gregariedad y haciendo aparecer a cada quien con una particularidad y un estatus propios. Y dado que las minucias y los secretos más cotidianos, como el libertinaje

o la embriaguez, podían ser objeto de inocuos relatos difundidos por otros, que tenían una precariedad común o podían ser objeto de una justicia ignominiosa que castigaba cruelmente y hacía públicas las faltas, era preferible llevar los secretos a las instancias del rey para preservar o recuperar el honor. Con la *Lettre de cachet* se dio una incardinación del poder en asuntos demasiado cotidianos, una especie de intersticio mediante el cual la gente más común lograba irrumpir por intermedio del poder soberano.

Ahora bien, ¿cómo es posible que dentro de la configuración política propia del poder soberano se haya aceptado y aprobado este procedimiento en el que llegó a cifrarse el cálculo de los seres más anónimos? Tal práctica pudo obtener el consentimiento de instancias gubernamentales porque se inscribía ya en el espíritu de los mecanismos institucionales desplegados en aquella época; ese era el caso, por ejemplo, de la institución de la policía cuya preocupación principal consistía en "asegurar la tranquilidad pública y de los particulares" (Decreto de 1664 mediante el cual se creó la competencia de la policía de París; citado por Foucault y Farge, 1982: 169. TDF). Una vez se elevaba una queja ante la figura del rey por medio de la *Lettre de cachet*, era la policía quien tenía que intervenir, en medio de los eventos y rumores más cotidianos, para asegurar la paz y el orden; ella debía inmiscuirse en el plano de las pequeñas agitaciones diarias antes de que se convirtieran en verdaderos crímenes que atentasen contra el orden establecido. Las personas y eventos del pequeño pueblo llegaron a ser del interés de los mecanismos gubernamentales en la medida en que tenían una utilidad política, es decir, en la medida en que podrían contribuir al orden público y a la preservación del poder soberano.

Un honor reivindicado por la gente del común y un orden público gestionado por instancias gubernamentales, confluyeron pues en una correlación funcional en la que se establecía una (auto)regulación de los pequeños desordenes de la vida diaria, mediante un procedimiento que actuaba "por debajo y en los intersticios del sistema de justicia" (*Ibíd.*: 169. TDF). A través de la *Lettre de cachet* se implementó

una concepción cívica del honor reconocido e instrumentalizado dentro de la gestión de un orden público –cuestión muy diferente de una concepción del honor como expresión de una casta superior–, un orden en el que se entrecruzaban la vida privada y la vida pública, haciendo de la primera un lugar privilegiado para fabricar y estandarizar el orden que debía reinar en la segunda. Claro que si la gente del común aceptaba voluntariamente la utilización de un mecanismo que implicaba la presencia policial en ámbitos tanto privados como públicos, más allá de la retórica del honor, era porque también podían sacar provecho de la arbitrariedad del poder soberano para sus intereses particulares. El efecto de las quejas elevadas al rey no residía tanto en una simple e ingenua demanda que debía ser tomada en cuenta por una alta jerarquía, sino más bien en un artilugio destinado a convocar y a hacer descender todo el poder soberano para que interviniese en las pequeñas turbulencias de la cotidianidad.

Según Foucault, esa puesta en discurso y esa incardinación del poder en la cotidianidad, ya se había dado de un modo similar en la práctica cristiana de la confesión, en la cual coexistía la "obligación de traducir al hilo del lenguaje el mundo minúsculo de todos los días" (Foucault, 1999b: 398)⁵. La confesión era un susurro fugitivo que pretendía subir hasta el cielo para hacer que la divinidad intercediese en los pequeños sufrimientos de la vida diaria y obtener así su gracia y su perdón. Ya para finales del siglo XVII ese mecanismo de la confesión se encontraría enmarcado y desbordado por procedimientos como el de la *Lettre de cachet*, con las quejas elevadas al rey, las pesquisas y los informes de la policía:

La gestión es ahora administrativa y ya no religiosa; un mecanismo de archivo y ya no de perdón. El objetivo buscado era, no obstante, el mismo, al menos en parte: verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo ínfimo de las irregularidades y de los desórdenes sin importancia [...] El mal minúsculo de la miseria y de la falta ya no es reenviado al cielo mediante la confidencia apenas inaudible de la confesión, sino que se acumula en la tierra

⁵ En *Los anormales*, particularmente en la "Clase del 19 de febrero de 1975", se aborda con mayor detenimiento este asunto de la confesión en el cristianismo; con respecto a los alcances y el poder que tuvo la confesión en el cristianismo, Foucault dice: "Todo o casi todo en la vida, la acción, los pensamientos de un individuo, debe poder pasar por el filtro de la confesión, si no a título de pecado, desde luego, sí al menos en concepto de elemento pertinente para un examen, un análisis que en lo sucesivo exige ella" (2001c: 168).

bajo la forma de trazos escritos [...] Nace una nueva puesta en escena de la vida de todos los días (*Ibíd.*: 398-399).

Se pasa pues del mecanismo de la confesión cristiana a otro en el que la vida cotidiana se filtra ya en el aparato administrativo. Podría pensarse, de una manera demasiado simplista, que la figura del rey pasó a reemplazar a la de la divinidad, que se trató de una irrupción de la arbitrariedad real en lo cotidiano pretendiendo la expansión del poder soberano en las vidas de sus súbditos y la intervención en el entramado de sus relaciones ordinarias; pero hay que advertir que, en el caso del procedimiento de la *Lettre de cachet*, lo que preponderó fue sobre todo la voluntad del pueblo, pues fue quien lo consintió y quien se sirvió de él. En realidad, la gente del común utilizaba dicho procedimiento para desviar, reconducir o apropiarse el poder soberano dentro de las relaciones más cotidianas; por lo tanto, fue la figura del rey la que se llegó a tener un “provecho público”, convirtiéndose en un elemento involucrado en las intrigas de la vida diaria. Las órdenes que el rey emitía mediante el procedimiento de la *Lettre de cachet* no eran únicamente los signos de un despotismo proveniente de una alta jerarquía, sino sobre todo el efecto de un recurso mediante el cual los seres más anónimos convocaban el poder soberano en medio de las pequeñas disputas familiares y vecinales; es así que:

La soberanía política se inserta en el ámbito más elemental del cuerpo social; entre sujeto y sujeto -y muchas veces se trata de los sujetos más humildes-, entre los miembros de una familia, en las relaciones de vecindad, de interés, de oficio, de rivalidad, de amor y de odio, uno se puede servir, además de las armas habituales de la autoridad y de la obediencia, de los recursos de un poder político que adopta la forma del absolutismo (Foucault, 1999b:400).

Ahora bien, las órdenes del rey, que servían para castigar o encarcelar a una persona cercana causante de una ignominia, no eran concedidas inmediatamente a los demandantes; para obtener tal orden, debía desplegarse una investigación que concernía tanto a la policía como a los denunciantes. La tarea de la policía consistía en recolectar evidencias, testimonios –incluso entre los dudosos rumores que rodeaban a los hechos y a las personas concernidas– para probar, juzgar y establecer si el “libertinaje”, el “alcoholismo” o la “violencia” que se invocaban en las quejas merecían en realidad un encarcelamiento, y bajo qué condiciones y por cuánto tiempo. Quizá pueda resultar sorprendente todo el trabajo que tenía que

desplegarse desde el aparato administrativo para el funcionamiento de un procedimiento como el de la *Lettre de cachet*, pero resultan igual de sorprendentes todas las gestiones que debían adelantar quienes lo utilizaban:

Escribir al lugarteniente general de la policía para informarle sobre las perturbaciones insoportables que reinaban dentro de su familia, es una aventura en el verdadero sentido de la palabra, sobre todo si se es parte de estratos populares. Primero hay que buscar un escritor público que transmitirá, con las formas habituales del respeto debido a su Majestad, los detalles de una vida cotidiana tempestuosa y atropellada. La lectura de los archivos sorprende por la acumulación de detalles domésticos y el enorme papeleo generado por esa desgracia privada que en realidad compete a la intimidad y a la sombra oscura de las relaciones familiares. A las quejas le seguían además el testimonio de los vecinos... (Foucault y Farge, 1982: 16-17. TDF).

En conclusión, todas esas gestiones de las que debían ocuparse los demandantes y aquellos discursos solemnes redactados por escribanos –pues los demandantes no sabían escribir y debían recurrir a ellos– para convertir las burdas quejas del pueblo en algo digno de la oreja del soberano, no comportaban una relación plana o lineal, un simple movimiento de abajo a arriba y de arriba a abajo, con respecto a los mecanismos administrativos desplegados a través del procedimiento de la *Lettre de cachet*. En suma, el recurso a la retórica del honor no era algo tan claro como pudiera parecer; ello no podía permanecer sin impregnarse de las pasiones que acompañaron las pequeñas disputas puestas en discurso. Los demandantes intentaban expresar sus triviales conflictos con el énfasis de unos acontecimientos extraordinarios que debían llegar hasta los oídos del rey; entonces, en medio de frases solemnes se introducían también expresiones toscas, torpes, disonantes, expresiones que incorporaban las pasiones y el resentimiento de la gente del común. Así se expresaba, por ejemplo, la esposa de Nicolas Bienfait, una mujer que recurrió al mecanismo de la *Lettre de cachet*:

Se toma la libertad de comunicar con la mayor humildad a Monseñor que el mencionado Nicolas Bienfait, cochero de alquiler, es un hombre muy disoluto que la mata a golpes, y que vende todo, y que ha dejado morir a sus dos mujeres, a la primera le mató a su hijo estando encinta y a la segunda, tras haberle vendido y comido todo, la hizo morir postrada por sus malos tratos, y llegó hasta intentar estrangularla la víspera de su muerte. A la tercera le quiere comer el corazón asado a la parrilla, sin mencionar otras muchas atrocidades que él ha cometido; Monseñor, me postro a las plantas de Vuestra Gran Ilustrísima para implorar Su Misericordia. Y espero de su suma largueza que me hará justicia, pues, pese a que mi vida corra peligro en todo momento, no cesaré de rezar al Señor por la salud de Su Ilustrísima, cuya vida guarde Dios muchos años (Foucault, 1999b: 403)

Si bien en el procedimiento de la *Lettre de cachet* podía aparecer el vestigio de un poder soberano, lo que afloraba allí con mayor fuerza eran las pasiones de la gente del común que trataba de eliminar un enemigo inmediato, haciéndolo encarcelar gracias a un acto administrativo. Los hechos y los actores inmiscuidos en dicho procedimiento estaban impregnados de intereses tan oscuros como singulares: humillaciones, odios, rivalidades, etc. Un hecho anodino podía convertirse en un asunto fabuloso, pero también en algo dramático y monstruoso. Así mismo, cada quien, si sabía servirse del mecanismo en cuestión, podía convertirse para su prójimo en un terrible tirano. A través del lenguaje ceremonioso que debía dirigirse al soberano se expresaba la violencia, la turbulencia y la miseria de los más humildes; seres que pertenecen al conjunto de las sombras anónimas de una comunidad emergen en un momento dado, gracias a un mecanismo administrativo, mediante una relación con el poder difusa y aguda, conservándose para la posteridad en archivos oficiales:

El punto más intenso de estas vidas, aquel en el que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o esquivar sus trampas. Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y estas existencias insustanciales constituyen para ellas el único momento que les fue concedido; ese instante les proporcionó el pequeño fulgor que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago (Foucault, 1999b: 394).

Gracias a algunas palabras, algunas frases insertas en unos mecanismos administrativos, esas vidas “insustanciales” alcanzaron pues a manifestarse para retornar, casi simultáneamente, a la oscuridad de sus existencias. Pero, ¿qué importancia podría revestir el hecho de ocuparse del confuso entramado de un poder que afecta y puede ser reconducido por oscuros seres en medio de las disputas más cotidianas? Foucault mismo, al comienzo del texto *La vida de los hombres infames*, admite que el abordaje de tal asunto no es más que el resultado de una pequeña manía, un placer, una sonrisa provocada por el descubrimiento de esas “existencias insustanciales” resumidas en algunos renglones, alcanzando por momentos una especie de expresión poética de las desgracias y las pequeñas perturbaciones de la vida diaria. Sin embargo, no se pretende encontrar en aquellos documentos la expresión auténtica de los sentimientos profundos de una clase

marginal; en lugar de ello, se expone la práctica y el funcionamiento de una técnica política que tuvo lugar en un espacio y un tiempo determinado. Aquel procedimiento tan singular de la *Lettre de cachet* ofrece la oportunidad de abordar el funcionamiento concreto de un mecanismo de poder, no como la manifestación de un poder opresor y misterioso, sino como un entramado complejo de relaciones entre los instrumentos implementados por entes institucionales y las diferentes tácticas de aquellos por donde transitan, aquellos que se pueden ver avocados a sufrir las consecuencias de un poder o que son capaces de reconducir o vehiculizar a su favor los efectos del poder.

De hecho, los casos contenidos en las *Lettres de cachet* comportaban historias, relaciones, intensidades y desenlaces tan diversos –por ejemplo, conflictos en los que unos peleaban para retener a otros y en los que otros luchaban por su libertad– que resultaría imposible hacer una sustracción o un breviario unificado de las pasiones allí implicadas. La irregularidad y la discordancia de las pasiones comprometidas en esos casos en los que el poder del soberano se ponía a disposición del pueblo podía significar un riesgo para cualquiera, pues se trataba de enfrentamientos de voluntades, intereses y cálculos mezquinos donde lo único que daba una forma y una orientación a toda esa disparidad era justamente el poder soberano. Había una confianza tal en “el poder público” del rey que ello podía representar la causa de una fatalidad en la cual el carácter despótico de las pasiones del pueblo y la arbitrariedad misma del soberano confluían en una simetría monstruosa. Es por ello que finalmente, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, el procedimiento de la *Lettre de cachet* no gozaba ya de una aprobación popular, pues con ese mecanismo el rey se había convertido en cómplice de las injusticias y de las pasiones de cualquiera. Ante tal perplejidad, el honor de las familias aparecía ya como una nimiedad, y la vida cotidiana del pueblo un asunto demasiado banal, demasiado vulgar como para ser tomado en cuenta por el aparato administrativo.

El mecanismo administrativo de la *Lettre de cachet* fue finalmente abortado porque el interés de intervenir y normalizar los diversos aspectos de la vida cotidiana es invalidado por el proyecto global que esta estrategia implicaba: controlar las micro-relaciones puntuales y singulares de las que está compuesta una colectividad. La incardinación del poder soberano en la vida cotidiana podía involucrar una voluntad y un cálculo del aparato político, pero el efecto posterior se diluía o se extendía de acuerdo a los intereses de las personas que se servían de él, y así:

Llegará un día en que todo este disparate habrá desaparecido. El poder que se ejercerá en la vida cotidiana ya no será el de un monarca a la vez próximo y lejano, omnipotente y caprichoso, fuente de toda justicia y objeto de cualquier seducción, a la vez principio político y poderío mágico; entonces el poder estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría. El discurso que se formará entonces ya no poseerá la vieja teatralidad artificial y torpe, sino que se desplegará mediante un lenguaje que pretenderá ser el de la observación y el de la neutralidad. Lo banal será analizado siguiendo el código, a la vez gris y eficaz, de la administración, del periodismo y de la ciencia (Foucault, 1999b: 404).

El proyecto de un control y de una normalización de la vida cotidiana fue abandonado por el régimen monárquico en los albores de su desaparición; sin embargo, fue relevado de una manera más meticulosa por los mecanismos institucionales del poder disciplinario. Las técnicas de la disciplina se desplegarán sin la necesidad de remitirse ya a un poder centralizado; ellas lo harán a través de micropoderes que se aplican a un nivel cotidiano, variado, diverso y que, no obstante, llegan a dar forma, fuerza y eficacia a un modo generalizado de sociedad.

La expansión del poder disciplinario en la vida cotidiana

En la conferencia *La incorporación del hospital en la tecnología moderna*, Foucault señala que “la disciplina es una técnica de ejercicio de poder que no fue, propiamente hablando, inventada, sino más bien elaborada durante el siglo XVIII” (Foucault, 1999c: 103). En efecto, la disciplina es una práctica que ya existía en la legión romana, en las prácticas monacales de la Edad Media aplicadas a las comunidades religiosas, luego a las comunidades laicas anteriores a la reforma del siglo XVI donde aparece más perfeccionada, tomando la forma de métodos

aplicados a la vida cotidiana y a la pedagogía, con una base ascética y conventual, como en el caso de los “Hermanos de la Vida Común”. Sin embargo, en todos esos casos la disciplina se aplicaba de manera aislada, su finalidad no era el control político de la sociedad, pues no era una técnica de control tan perfeccionada que lograra objetivar los cuerpos y disponer así de ellos para un propósito político o económico. Es sólo en el siglo XVIII que emerge una instrumentalización política y económica de la disciplina y ya para el siglo XIX se torna en una “forma social absolutamente generalizada” (Foucault, 2005: 161).

Así, entre el siglo XVIII y el XIX, las técnicas disciplinarias pasan de un uso aislado a una utilización generalizada, comenzando a multiplicarse en nuevas instituciones y a “disciplinar” instituciones pre-existentes, penetrando y copando los lugares y las funciones más privilegiadas del circuito social: la educación, la salud, el aparato militar, la producción fabril, el control del crimen, etc. El aumento de las instituciones disciplinarias hizo que sus funciones circularan más ampliamente, fragmentándose o diseminándose, desplegándose incluso desde los mismos grupos religiosos o desde las asociaciones de beneficencia que inicialmente condujeron gran parte del andamiaje disciplinario con su asistencia a los suburbios, a los sectores populares y rurales, etc. En un nivel más general, la disciplina termina por insertarse en el funcionamiento del aparato estatal; para llegar a tal instancia el rol desempeñado por una institución como la policía resultó crucial, pues fue ésta quien extendió el ejercicio del poder disciplinario desplegado por el Estado a ciudades, comunidades, familias e individuos de los que aquella figura burocrática de la policía brindaba información sobre aspectos laborales, económicos, familiares y sociales. Con la policía, como institución estatal, se logró expandir una red de disciplinamiento minuciosa y sin lagunas: “con la policía, se está en lo indefinido de un control que trata idealmente de llegar a lo más elemental, al fenómeno más pasajero del cuerpo social” (Foucault, 2002a: 217), que actúa sobre “el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones” (*Ibíd.*: 216).

Ahora bien, los análisis del poder disciplinario no se centran en el estudio de la supremacía de las estrategias de un poder como el del Estado. En una perspectiva micropolítica los diagramas del poder se multiplican mediante la formación de redes y nodos complejos que afectan diversos niveles de la vida cotidiana, haciendo de ésta una especie de teatro en el que las relaciones de poder transitan por regiones completamente capilares. Mediante la proliferación de procedimientos administrativos, que no necesariamente están integrados por una centralidad, la disciplina afina el funcionamiento de un poder que se propaga por diversas dimensiones de la vida diaria. Las situaciones más minúsculas de la cotidianidad en las que se expresan tensiones, conflictos, estrategias, tácticas –como las que se dan entre un estudiante y un maestro, entre un “superior” y las personas a su cargo, entre hijos y padres, entre un “honorable” habitante de una ciudad y su vecino usurero o ladrón– pasan a ser parte esencial del tejido social mediante medidas administrativas consignadas en denuncias, exámenes, registros, etc.

Pese a que la disciplina puede ser considerada como un poder que se filtra en múltiples y variados aspectos de la vida en sociedad, hay que reiterar que no se debe caer en el error de interpretarla como núcleo central o como un poder que se instala en la cúspide, pues si bien la disciplina se articula con el poder político del Estado, como en el caso de la policía, éste no la absorbe ni la detenta en su totalidad. Así, las formas de institucionalización de la disciplina son las que se incrustan dentro de las redes y el funcionamiento del poder; ellas no se reducen a las emisiones de un poder centralizado, sino que se emplazan y se propagan por elementos y circunstancias singulares y periféricas. Es allí donde se halla la filigrana y la consolidación de la sociedad disciplinaria.

Las emisiones de poder o las estrategias más o menos coordinadas que pueden darse desde las formas institucionalizadas de la disciplina, se expanden porque encuentran condiciones favorables en las diferentes relaciones que atraviesan a la sociedad: situaciones y disposiciones que existen ya en la vida diaria y en las cuales subsisten elementos locales para apoyarse y difundirse. Es en la instancia periférica

donde las emisiones o estrategias del poder disciplinario hayan el lugar esencial para su anclaje y su expansión. Este es uno de los principales elementos de la tesis foucaultiana de la microfísica del poder; él no se refiere a una microfísica sosteniendo una simple miniaturización de las relaciones de poder, sino llevándolas a un entramado de redes que se extienden por lo más periférico y cotidiano, allí donde no se reducen a una única y gran entidad del poder.

De este modo, la fuerza y la propagación del poder disciplinario no hubiesen sido posibles sin que éste se incrustara en las múltiples y singulares relaciones que pasan por lo más cotidiano y que también participan de la estructuración y del funcionamiento del cuerpo social. Sin embargo, no se trata de negar o rechazar el papel que cumplen en esa expansión las diversas formas de institucionalización del poder disciplinario, sino de puntualizar la interacción de éstas con las diversas relaciones y emisiones de poder que provienen "de abajo"; una interacción que no está marcada por una relación unilateral, sino por una incitación recíproca y permanente. Las formas institucionales de la disciplina coexisten con las relaciones de poder ancladas en la vida cotidiana que componen diversas y enmarañadas urdimbres. Lo que se manifiesta en la sociedad disciplinaria es la consecuencia de múltiples relaciones y parcelas de poder que transitan y se materializan entre demandantes, servidores u oferentes de procedimientos y medidas administrativas de diferentes ámbitos: en una escuela, en un hospital, en una fábrica, en un banco, etc. Se trata de un circuito en el que los eventos más cotidianos y los seres más anónimos se ven implicados en variadas relaciones de poder. El tipo de poder que opera allí no consiste tanto en una limitación o en una sumisión, sino más bien en una incitación que hace que las relaciones de poder se prolonguen por lo bajo, reproduciéndose, desviándose, ampliándose hasta los elementos más ínfimos de la sociedad.

La expansión y la incardinación de la disciplina en la sociedad, a través de las diversas relaciones que entreteje, no hubiese sido posible sin que el poder disciplinario pudiese implicar ganancias y poderes para "cualquiera" en dimensiones

tan diversas como la salud, la educación, el trabajo, la justicia, etc. En este sentido, hay que dejar claro que la propagación del poder disciplinario en la sociedad moderna no se sitúa tanto del lado de aquel ideal de una igualdad por alcanzar, como de la multiplicación de formas, lugares y situaciones estratégicas que permiten –para lo mejor o para lo peor– que unos individuos puedan obtener beneficios y poderes con respecto a otros. Habría en ello una especie de plétora de los individuos que se encuentran articulados al ejercicio y al funcionamiento del poder, hasta en los operarios más subalternos que reclaman su segmento o parcela de poder; individuos que se reconocen como parte de un funcionamiento en el que son las piezas o los engranajes del poder. Y aquí no se trata únicamente de la ambición por el poder, sino también de la fascinación frente a sus engranajes, del deseo de ponerlos a funcionar, de ser uno de esos engranajes o, incluso, de ser uno de los elementos tratados, tramitados, procesados por los engranajes del poder. En ello no opera una especie de triangulación que haría circular de manera ascendente o trascendente los flujos del poder, sino una operatividad por contigüidad, linealidad y *parcelación*, allí donde cada pieza encarna y emana poder⁶.

El ojo anónimo y sapiente del poder disciplinario

Podrá recordarse aquella crónica minuciosa que abre *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002a), crónica de un suplicio espantoso donde lo que importa es mostrar cuándo y de qué manera cambian las condiciones de las relaciones de poder, su aplicación, el estatus de los cuerpos concernidos, en suma, la aparición del modelo disciplinario que vigila y corrige en lugar de reprimir. En el poder soberano el suplicio representó la idea de ejemplaridad o aleccionamiento público con una pena en la que operaba el resarcimiento de una soberanía lesionada, pues el crimen simbolizaba una

⁶ Esta forma de funcionamiento del poder por contigüidad, linealidad y parcelación que puede extraerse de los análisis de Foucault sobre la disciplina, también ha sido abordada por Deleuze y Guattari; al respecto ver el apartado “Micropolítica y segmentaridad” del libro *Mil mesetas* (Deleuze & Guattari, 2002) y el capítulo 6, “Proliferación de las series”, del texto *Kafka: por una literatura menor* (Deleuze & Guattari, 1978).

afrenta al rey mismo y de tal ofensa él se vengaba mediante la manifestación explosiva de su fuerza; en contraste, en la sociedad disciplinaria, gracias al desarrollo de las teorías contractualistas que desembocaron en la noción de una soberanía popular, el castigo del crimen empezó a ser pensado bajo la forma de un restablecimiento público y edificante de una sociedad afectada o contrariada. Es en esta segunda vía que, en el transcurso del siglo XIX, el encarcelamiento se convertirá en el mecanismo punitivo mayor, cumpliendo una utilidad social, en cuanto mecanismo de corrección de comportamientos individuales.

De este modo, la prisión como manifestación de esta nueva forma de castigo, es analizada en tanto elemento primordial para la formación y expansión de la sociedad disciplinaria durante la época clásica. Prácticas penitenciarias como el control del tiempo, la corrección de comportamientos y la vigilancia exhaustiva, participarán de una vasta táctica de poder que progresivamente se extiende y se intensifica en la sociedad disciplinaria, una sociedad que para alcanzar su objetivo de normalización ha debido recurrir a “los medios del buen encauzamiento” (Foucault, 2002a: 175) a través de la vigilancia: una coacción llevada a cabo a través de una mirada que no se deja ver, pero que mira de manera amplia. Este principio hace de la vigilancia un modelo sutil, que no castiga los cuerpos de una manera directa, sino que los vigila íntegramente, obteniendo un seguimiento detallado de la conducta y aplicándose como una *infrapenalidad* desde la cual no se castiga con sevicia, sino que se pretende corregir comportamientos: el uso del tiempo, el desarrollo de actividades, la manera de ser, la moralidad, la sexualidad, etc.

Se trata de un seguimiento exhaustivo de aspectos minúsculos y cotidianos de la conducta individual que puede ser sancionada mediante pautas correctivas y no estrictamente represivas. El sentido de este tipo de sanciones posee el trasfondo del dualismo moral “bueno-malo” que, en este caso, cuando se lo remite a elementos propios del comportamiento, alude más al dualismo normativo “normal-anormal”; aplicando, a su vez, un mecanismo dual del juego “castigo-recompensa”

y logrando finalmente un régimen en el que encaja el mecanismo disciplinario con su seguimiento por medio de la vigilancia: el régimen de la *norma*.

La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, *normaliza* (Foucault, 2002a: 188).

Todo ello se encuentra justamente en una arquitectura que enmarca dicha función: la arquitectura panóptica. El sueño político de una sociedad disciplinada, con el funcionamiento capilar de un poder ejercido con minucia, mediante un registro continuo que permite saber, prevenir y prescribir los comportamientos individuales, todo eso hace parte de la concepción de la arquitectura panóptica pensada por Bentham desde 1791: una arquitectura para ser aplicada en el funcionamiento de la prisión, máxima institución para una forma de sociedad disciplinaria donde la penalidad de referencia estado-jurídico no se ve aplicada, pues no se busca castigar la infracción a la ley, sino corregir al anormal, al desviado del esquema moral-infrapenal.

Con su arquitectura dispuesta para el juego no recíproco de la mirada, el panóptico se convierte en un sofisticado espacio para la vigilancia, logrando el objetivo de la disciplina: hacer individuos dóciles en la medida en que se hace cada vez más eficaz el poder que los fabrica. Esta forma arquitectónica permite al poder, cual gran vidente, tener dispuestos para su mirada a todos y cada uno de los individuos, recurriendo a una separación celular que suprime toda conexión lateral –de un preso a otro–, mientras que enfatiza la conexión con la torre central, con el ojo del poder, en cuyo interior se encuentra un vigilante o incluso una mera virtualidad que simboliza la unidad de la vigilancia. Se tiene así una individualización alcanzada y una eficacia del poder reducido a una sola mirada, llegando a un refinamiento y una economía en el ejercicio del poder en tanto se disminuye el número de los que lo ejecutan y se multiplica el número sobre los que se ejerce; más aún, se logra la consigna: “que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio” (*Ibíd.*: 204). Por tanto, la arquitectura panóptica convierte la vigilancia en un poder virtual y anónimo en su funcionamiento: se sabe o se cree saber que hay

alguien que vigila, pero poco importa finalmente quién ve o si alguien lo hace. Ese es el logro de una vigilancia permanente en sus efectos, aun si es discontinua en su acción; logro de una sujeción real o efectiva mediante un sujeto virtual. Este es uno de los modos paradigmáticos en que se cumple el proceso disciplinario de una individualización descendente y una disolución o desaparición de la individualización ascendente del poder, pues la arquitectura panóptica permite una individualización de la parte de aquel que es vigilado, pero difumina o desindividualiza del lado de quien ejerce la función de la vigilancia. Se trata de un mecanismo que hace posible y prolongable el poder disciplinario desde su funcionamiento capilar, llegando hasta la partícula del individuo, adaptándolo y haciéndolo funcional; y ello mediante un sujeto virtual que ejerce un poder que se torna anónimo.

Ahora bien, la vigilancia implica por otro lado una técnica que ayuda a la consolidación del poder disciplinario: el examen. Esta técnica conlleva un seguimiento minucioso compuesto por la clasificación y la evaluación continua que permite llevar una mejor corrección de los comportamientos individuales. Para tal efecto, el examen desarrolla un conjunto de datos escritos sobre los individuos: construcción de un archivo, de un vasto campo documental a través del cual se capta, se circunda y se fija al individuo. Por un lado, se logra conocer todo sobre el individuo, todos sus movimientos pueden ser calculados, incluso aquellos que aún no ha efectuado; pero por otro lado, tal cálculo se hace posible mediante una estandarización en la que cada individuo se incrusta en un mapa de esquemas surgidos por comparación: serie de clasificaciones, patrones de conductas y medidas; en suma, se produce una estandarización mediante la normalización. El examen, a través de un seguimiento y una información escrita, se convierte en un mecanismo que perfecciona o aumenta el control sobre los individuos. Si se la compara con el papel que cumplía en el poder soberano, la escritura pasa a jugar en la disciplina un rol más proliferante: pasa de ser un mecanismo dirigido a la individualidad soberana –para la exaltación del rey, de su biografía, sus rasgos, su

árbol genealógico— a ser un instrumento dirigido a la individualidad común, a la individualidad que se multiplica en la base.

La escritura como elemento indispensable de la técnica del examen es también una de las formas que convierten al poder disciplinario en un ojo panóptico, pues todo se registra para que nada se le escape al poder, conociéndose todo lo que más se pueda acerca de los individuos; las fichas técnicas que utiliza la policía son un claro ejemplo del mecanismo escritural con el cual se lleva un registro controlado del individuo en la sociedad moderna. Se tiene aquí un elemento que permite comprender la correlación entre poder y saber de la tecnología disciplinaria, pues a partir del momento en que el individuo se convierte en un objeto describable, clasificable y comparable, éste se dispone a la vez como objeto de poder y de saber. La técnica del examen constituye, simultáneamente, un refuerzo del poder disciplinario y una activación de los saberes de las ciencias humanas que se basan en el conocimiento del individuo. Al respecto, Foucault señala que “la superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible” (Foucault, 2002a: 189), pues el papel que cumple el examen como método para el seguimiento y control de los individuos es coextensivo al despliegue metodológico de las ciencias humanas: “de la psiquiatría a la pedagogía, del diagnóstico de las enfermedades a la contratación de mano de obra” (*Ibíd.*: 190).

Las ciencias humanas, o “ciencias del individuo” como las denomina Foucault (*Ibíd.*: 195), son pues el saber producto y productivo del poder disciplinario; saber que no se basa ya en la ley y la prohibición como elemento de la teoría jurídica, sino en la norma como elemento de una referencia a lo que es apto o adiestrable para la inclusión a la vida en sociedad. El aparato jurídico termina entonces por adecuarse al tipo de mecanismo penal de la disciplina y al discurso de las ciencias humanas que le es correlativo. El universo del derecho se ve así permeado por dichas ciencias que sirven de puente entre los mecanismos disciplinarios y la teoría jurídica, gracias al saber clínico como núcleo de las ciencias humanas, en tanto examina los comportamientos de los sujetos en términos de normal-anormal.

Al interior de las instituciones penales del poder disciplinario, las ciencias humanas conforman además un nuevo régimen de veridicción⁷ que determina no sólo cómo y qué se debe castigar, sino también el modo en que se puede llegar a la culpabilidad o a la inocencia de quien es acusado de cometer un delito. Con respecto a los regímenes de veridicción de las instituciones penales, Foucault manifiesta específicamente que lo que ha buscado estudiar es:

cómo, en esas instituciones fundamentalmente ligadas a una práctica jurisdiccional, se formó y se desarrolló cierta práctica veridiccional [...] A partir del momento en que la práctica penal sustituye la pregunta “¿qué has hecho?” por la pregunta “¿quién eres?”, podrán ver que la función jurisdiccional de lo penal comienza a transformarse o es duplicada o eventualmente socavada por la cuestión de la veridicción (Foucault, 2007: 52-53).

Se pasa entonces de una economía del castigo que funcionaba en el sistema de la soberanía según el acto o la infracción cometida, a un sistema de veridicción propio del poder disciplinario en el que prepondera el individuo mismo: su *psiquis*. Lo que no implica que el acto cometido haya desaparecido del sistema penal; más bien lo que ocurre en los mecanismos judiciales del poder disciplinario es que ya no se reducen únicamente a establecer responsabilidades de autor, sino principalmente la relación del delito con una naturaleza o una *psiquis* desviada. La justicia se convierte así en una especie de armada de las verdades psicológicas (Gros, 2013).

Desde esta perspectiva, la ciencia de la psiquiatría, por ejemplo, se inscribe como un saber-poder de la disciplina en la historia de los sistemas penales. La expansión de la psiquiatría en el siglo XIX está relacionada con que ella se convirtió en un saber acerca de los individuos peligrosos y en un instrumento para que la sociedad pudiese defenderse de ellos (Foucault, 1999c: 37-58). La defensa social que suministra la psiquiatría permite saber cuáles son los enemigos internos que podrían actuar contra el orden social y representar una amenaza, no sólo respecto a

⁷ En el *Nacimiento de la biopolítica* Foucault habla sobre la “genealogía de los regímenes de veridicción” contrapuesta a una historia de la verdad, o del error, o de las ideologías. Los regímenes de veridicción son entendidos por él como “el conjunto de las reglas que permiten con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (Foucault, 2007: 53).

determinadas características psicológicas, sino además en cuanto a su existencia misma. A partir del momento en que la psiquiatría empieza a operar en la prescripción de un castigo –según Foucault (*Ibíd.*: 82) a partir de 1838 para el caso de Francia–, la cuestión que se plantea es saber si un individuo es capaz de perturbar el orden o de amenazar la seguridad pública. Aquí la enfermedad mental deja de ser solamente ese elemento negativo que hay que expulsar de la conciencia de un individuo y pasa a ser el elemento negativo subsistente en ciertos comportamientos que amenazan el orden social.

Ahora bien, para que la psiquiatría funcionara plenamente en el engranaje del poder disciplinario tuvo que reformarse como saber; pues si se hubiese quedado en el saber de la conciencia y sus perturbaciones⁸, habría permanecido como un saber inútil o poco explotable en la defensa de la sociedad. Por tanto, al modo del poder disciplinario, ha sido necesario que la psiquiatría descienda hasta la variedad de los comportamientos cotidianos para poder fijar el valor del comportamiento normal y proceder así a ocuparse de los comportamientos diagnosticados como patológicos o anormales por el saber médico. Esta mutación de la psiquiatría confluye en aquella solicitud de la sociedad disciplinaria que se plantea como un “cuerpo social” que necesita entonces un nuevo tipo de medicina. La psiquiatría deviene así un elemento primordial para la “higiene pública” (*Ibíd.*: 45), haciendo parte de uno de los instrumentos requeridos por el orden social que se esfuerza en neutralizar, de la manera más eficaz posible, los peligros que le pueden resultar nocivos al cuerpo social.

Para finalizar, cabe señalar que la gestión de los peligros que circundan a la sociedad disciplinaria es una función que se extiende a la racionalidad gubernamental del liberalismo donde se tiende a regular el juego entre la libertad y la seguridad en torno a la noción de peligro⁹. Para ahondar en la correlación entre

⁸ Es el caso de la “monomanía” que presenta Foucault al comienzo de “La evolución del concepto de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría del siglo XIX” (Foucault, 1999c: 43-45).

⁹ Según Foucault, esta preocupación por gestionar el peligro constituye la racionalidad gubernamental del liberalismo: “El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que

seguridad y peligro dentro de los mecanismos gubernamentales, nos remitiremos a continuación a un análisis más general de los planteamientos de Foucault sobre la biopolítica en tanto tecnología de poder cuyo objeto no es el individuo y su *psiquis*, sino la población como conglomerado de individuos pertenecientes a la “especie humana” y a los que le son concomitantes unos fenómenos anónimos que poseen una “naturalidad” propia.

2. La biopolítica: poder y anonimato en la correlación entre seguridad y peligro

La correlación entre individualización y totalización

En la tecnificación de los modos de gobernar que se han implementado en el desarrollo del Estado moderno, se podría estar tentado a pensar que ha existido en general una tendencia a un proceso de automatización en el que el ejercicio del poder estatal parece ya no ser ejecutado por alguien en particular, especie de “pilotaje automático” o de “control teledirigido”. Esta automatización no sólo se vislumbraría en el caso de la vigilancia panóptica que actúa como una especie de ojo anónimo y omnipresente (Foucault, 2002a: 199-232), sino que también correspondería a aquella que se logra en nombre de la seguridad y el bienestar de los individuos, manipulando y reduciendo la vida a un cálculo estadístico. La estatización progresiva del marco de la vida social, parece así convertirse en una máquina autónoma y anónima. Sin embargo, en el proceso de estatización y burocratización que ha sufrido occidente en la modernidad, el Estado no ha sido una fuente autónoma de poder, sino más bien el efecto móvil de un régimen de diversos procesos, mecanismos, modos y prácticas de gobernar (Foucault, 2007: 96). Desde esta perspectiva, lo que se hace necesario es llevar un análisis basado en las técnicas de gobierno, en las prácticas que constituyen la materialidad del Estado; pues es ésta la que ha convertido la vida de los hombres en objeto de una

arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro [...] No hay liberalismo sin cultura del peligro” (Foucault, 2007: 86-87).

politización y una estatización continua. No en vano, es en el marco de la consolidación del Estado moderno que la vida de los individuos ha tenido una utilidad política a través de técnicas como la vigilancia, el adiestramiento o la corrección; pero dicho proceso de individualización ha contrastado también, de manera paradójica, con el proceso de burocratización y totalización del poder del Estado. Se trata de la correlación entre una individualización cada vez más marcada y el fortalecimiento de una totalidad. Esta correlación conforma lo que Foucault concibe como la racionalidad¹⁰ política de las sociedades occidentales modernas.

Ahora bien, es el mismo Foucault quien se empeña en mostrar que dicha racionalidad provendría de un antiguo tipo de poder que alcanzó su expansión más en un ámbito religioso que político: el poder pastoral. En los lejanos y antiguos territorios del Oriente precristiano (Egipto, Asiria y Mesopotamia) incluyendo el otrora pueblo paria de los hebreos, se arraigó aquella designación del gobernante que lo presentaba como “el pastor de los hombres”. Posteriormente, ya dentro de la expansión del cristianismo, ese tipo de gobierno pastoral logró todo su esplendor en tanto “núcleo específico de poder sobre los hombres” (Foucault, 2006: 176); este ha sido un devenir histórico en el que una religión, constituida como Iglesia, ha llegado a institucionalizar la pretensión de conducir a los hombres, de dirigirlos durante toda la vida mediante técnicas como la de la confesión con el fin de salvar sus almas. Y aunque ese tipo de poder haya alcanzado un notorio carácter religioso –y no tanto político–, éste ha logrado, no obstante, penetrar la racionalidad política de Occidente con el presupuesto de un gobierno que se ocupa de todos y de cada uno. Es así como “el hombre occidental aprendió durante milenios [...] a considerarse como una oveja entre las ovejas [...] aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él” (*Ibíd.*: 159).

¹⁰ Según Foucault, “la racionalidad es lo que programa y orienta el conjunto de la conducta humana. Hay una lógica tanto en las instituciones como en la conducta de los individuos y en las relaciones políticas” (Foucault, 2001b: 803). Como puede notarse, para Foucault la racionalidad tiene ante todo un sentido instrumental: modos de organizar los medios para alcanzar un fin. Hacer funcionar lo que debe funcionar para un fin.

Esa racionalidad política del poder pastoral, en tanto poder que se ocupa de todos y de cada uno, en tanto poder individualizante y totalizante, es la que subyace al Estado moderno, a diferencia de que en este último se tratará ya no de la salvación para un más allá, sino de la felicidad, el bienestar, la tranquilidad aquí en la tierra. Foucault denomina “gubernamentalización” a este proceso de tecnificación política que habría conducido de la pastoral cristiana, con su fundamentación teológica y teleológica de la salvación, al Estado moderno en el que opera una nueva racionalidad gubernamental ajustada a los principios de la nación, el territorio y la población. La cuestión política, tal y como se empieza a pensar a partir de los siglos XVI y XVII en Europa, ya no tiene que ver entonces con fundamentos divinos o de sangre que tendría el gobernante, sino con los procedimientos, dispositivos y técnicas que tratan de adecuarse a cierta naturalidad de lo que se gobierna y a su conocimiento. Desde tal perspectiva, podríamos coincidir con Foucault en que gobernar consiste en establecer y desplegar “técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres” (Foucault, 2001b: 944. TDF); cuestión que estaría aún implícita en las formas administrativas, estatales, que han propendido por gobernar la vida misma, generando progresivamente una serie de aparatos específicos.

“La nave del Estado”

Para reconsiderar el asunto del gobierno, del gobierno concebido como modo de conducir o dirigir una población, se puede recurrir también a otra antigua metáfora que quizá suene ya muy cliché en política, pero que puede ser muy útil para pensar otra correlación gubernamental: entre peligro y seguridad; se trata de “la nave del Estado”, imagen tan antigua como la cultura occidental, imagen que aparece con mucha frecuencia en los griegos y que al parecer éstos tomaron a su vez de una cultura tan atada a lo fluvial como la del antiguo Egipto. Entre los griegos, aparentemente fue Arquíloco, en el siglo VII a. c., uno de los primeros en utilizar la metáfora en la frase “la nave del Estado presa de la furia de las olas” (Rodríguez Adrados, 1955: 206), luego fue utilizada por Esquilo, Sófocles, Platón, Aristóteles,

entre otros. Incluso, es de señalar que la palabra “gobierno”, tanto en español como en otras lenguas que han tenido una marcada herencia del antiguo griego, proviene de *kubernao*, que para los griegos significaba “timonear”, “timonear un barco”. El piloto o timonel era nombrado por los griegos como el *kubernetes*. En el Libro VI de *La República*, Platón utiliza la analogía entre un timonel y los más adecuados gobernantes. Aristóteles, inspirado por Platón, también utiliza la palabra *kubernetes* para referirse a aquel que sabe reconocer el rumbo y dirigir una embarcación, correspondiendo, a su vez, a quien sabe orientar las acciones dentro de la política¹¹.

Foucault mismo habla de la metáfora “la nave del Estado” en la “clase del 8 de febrero de 1978” de *Seguridad, territorio, población*¹²; sin embargo, él la abandona rápidamente argumentando que esa metáfora designa como objeto de gobierno a la ciudad misma, y aquello que él plantea es el asunto del gobierno de los hombres mientras en la figura de la embarcación “los hombres sólo son gobernados de manera indirecta” (Foucault, 2006: 150). Efectivamente, el interés de Foucault está puesto en el “gobierno de los hombres”, en la dupla gobierno-población. A mi modo de ver, Foucault abandona el tema de una manera un poco prematura, pues si bien de lo que se habla directamente es del gobierno de la nave –la polis–, la tripulación no es tanto lo indirecto de ese gobierno, sino más bien lo implícito, o mejor, lo que compone la nave. Cuando Platón afirma en el Libro I de *La República* “todo gobierno, en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado” (Platón, 1988, 345e: 87), lo hace no sólo pensando en que lo gobernado es únicamente una nave. Al hablar del gobernante a través de la imagen del “piloto de una nave”, Platón lo define como aquel que da seguridad al navegar (*Ibíd.*, 346a: 88), aquel que sabe conducir no sólo a una nave, sino también a la tripulación a un puerto seguro, franqueando todos

¹¹ Para referirse al gobernante, Aristóteles utiliza en tres ocasiones la figura del timonel (*Kubernetes*) en su libro *Política* (1988, 1276b, 1282a, 1324b). Es de anotar además que según Jean Daniélou (1961: 65-76), el cristianismo llegó también a adoptar la imagen del timonel para referirse a Cristo, siendo el navío el símbolo de la iglesia.

¹² “Es innegable que, por lo menos en la literatura griega, encontramos con bastante regularidad la metáfora del gobernante, el timonel, el piloto, quien lleva el timón de la nave, para designar la actividad de la persona situada a la cabeza de la ciudad y que tiene una serie de cargas y responsabilidades con respecto a ella.” (Foucault, 2006: 149-150).

los riesgos del mar (*Ibíd.*, 332e: 66). El *Kubernetes*, el piloto, es llamado así no sólo por su arte de pilotear, sino también por el mando y la conducción de los marineros (*Ibíd.*, 341d:81).

Ahora bien, nótese que en ese arte de gobernar del timonel la seguridad está implícita, es su correlato, pues la nave –la polis– puede caer “presa de la furia de las olas”, o como lo dice incluso Foucault, esa nave está en medio de los escollos, las tempestades, y está obligada a eludir piratas, enemigos y, por ello, es preciso llevarla a buen puerto (Foucault, 2006: 150). En efecto, los grandes barcos tenían que lidiar con las tempestades, los fuertes vientos y el gran oleaje, nada de lo que en esa época se pudiera prever con cierta precisión. Sin embargo, el hombre que estaba a cargo del timón era quien debía maniobrar su palanca ajustando a cada momento el rumbo de la nave hacia un puerto seguro. Desde que se comenzó a emplear esa metáfora de la nave –con sus tripulantes–, se ha hablado de los riesgos o peligros que se debían enfrentar y de la seguridad que por ende le era necesaria. No obstante, esa seguridad estaba básicamente a cargo del gobernante y de su arte o técnica; es por ello quizás que la cuestión primordial consistía en la pregunta por quién debía gobernar, de acuerdo a qué capacidades o técnicas. Así se puede entender lo que planteaba Aristóteles a cerca del gobierno de los mejores, o Platón a cerca de los gobernantes filósofos, aquellos que eran inteligentes, racionales, los más apropiados para tomar las mejores decisiones para su comunidad. Esas visiones centradas en el gobernante fueron seguidas durante siglos aludiendo al gobernante como aquel que desempeñaba las funciones de mando conforme a sus capacidades y sabiduría. De la antigüedad grecorromana a la Edad Media, ya con la mediación de la religión cristiana, el asunto del gobierno se concentraba en la figura misma del gobernante:

nunca faltaron esos tratados que se presentaban como consejos al príncipe en cuanto a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de conquistar la aceptación o el respeto de los súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer regir en la ciudad de los hombres la ley de Dios, etc. (*Ibíd.*: 110).

Incluso, ya en el Renacimiento, será Maquiavelo quien a través de la concepción del “príncipe” retomará a su modo esa cuestión del arte o de la técnica de quien gobierna.

Fue quizá esa primacía otorgada al gobernante la que hizo demasiado estrecha la concepción de “gobierno”, pues si el gobierno de la nave puede depender del timón, es necesario reconocer además que con él también se designa la compleja articulación que va desde el piloto hasta los mecanismos con que se acciona el timón. Cuestión tan simple como una palanca en las embarcaciones pequeñas, o tan compleja en los grandes navíos. Y, en este sentido, se podría llamar gobierno, además, al manejo del timón que dirige unos cuantos movimientos de un gran barco. De forma tal que, por extensión, el timón incluiría así al propio timonel y a todo un funcionamiento que no se supedita únicamente a la cuestión de un mero individuo. Es algo que tiene que ver con el funcionamiento y la tecnificación del modo de gobernar donde la cuestión más fundamental no es ya la de “quién debe gobernar”, sino la de los mecanismos más eficaces que redunden en la regulación o el control de los distintos fenómenos que pueden afectar o amenazar a una población.

La población y el dispositivo de seguridad

En uno de los pasajes del libro *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Edouard Delruelle advierte que el surgimiento del asunto de la seguridad en la política está vinculado con la formación de la teoría hobbesiana del contractualismo. Según Delruelle:

en nuestra cultura, es a partir de Hobbes que la cuestión de la seguridad se convirtió en un asunto político fundamental. Antes, esa cuestión no tenía sentido, pues en lo que atañe a la política, la esperanza de los hombres radicaba en algo diferente: la felicidad en los griegos, la salvación eterna en los cristianos. Siempre había un Bien en el horizonte de lo político. Pero a partir de Hobbes, podemos decir que el derecho tomó el lugar del bien. El Estado se convirtió en un “Estado de derecho” en el sentido propio del término y su función consistió ya en permitir a los individuos su conservación y evadir así la muerte (Delruelle, 2004: 155. TDF).

Esta óptica parece bastante atinada. Es más, le concede incluso cierto carácter biopolítico a la seguridad, pues gracias al “Estado de derecho” ella hace posible el hecho de conservar la vida, hecho en el cual se transfieren al Estado los derechos naturales en nombre de la seguridad individual y colectiva. Se trataría pues del momento en que han coincidido el derecho y la seguridad. En esta perspectiva de Delruelle la seguridad es correlativa al “Estado de derecho”; no obstante, él no le otorga a la seguridad el carácter de instrumento de gobierno, él simplemente la subordina al derecho, que sería el sistema central y autónomo que organiza y resuelve los peligros que se ciernen sobre la vida individual y colectiva.

Ahora bien, de acuerdo a lo que sugiere Foucault con respecto a la biopolítica ésta emerge precisamente cuando la colectividad de individuos gobernados –la población– deja de aparecer sólo “como un conjunto de sujetos de derechos, [como] un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos, etc.”, y es entonces ya considerada de otro modo: “como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos” (Foucault, 2006: 93). Se tendría que conocer entonces lo “natural” de ese objeto, penetrar su naturalidad para que de ese modo se le pueda prestar seguridad y así pueda ser gobernado. Para Foucault, la aparición de los problemas específicos de la biopolítica es coextensiva a la de los mecanismos de seguridad en la modernidad; es así que en *Defender la sociedad* (Foucault, 2000a), él formula inicialmente la seguridad como un mecanismo moderno que se enmarca dentro de la tecnología biopolítica del poder. La biopolítica es la tecnología “que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente”, que busca “la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (Foucault, 2000a: 225). La seguridad se instala como un mecanismo mediante el cual se obtendrán “estados globales de equilibrio y regularidad”, como un mecanismo regulador del “carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivientes” (*Ibíd.*:223). En *Seguridad, territorio, población*, Foucault (2006: 20) se refiere ya específicamente a la seguridad como “dispositivo”. Un dispositivo obedece

al conjunto de elementos que debe desplegar una tecnología de poder, en diferentes niveles, para garantizar el funcionamiento o la eficacia en la búsqueda del control sobre un objeto determinado: el sexo, un tipo específico de individuo peligroso, una población, etc.

Para comprender mejor lo que es un dispositivo, quizás se deba acudir a la descripción que da Foucault de su funcionamiento, es decir, a la operatividad de éste dentro del poder como tecnología, como algo que para ser eficaz debe desplegar una manera específica de funcionamiento; a grandes rasgos, se puede decir que el dispositivo cumple al menos tres funciones.

1. *Función heterogénea*: es una red que se establece entre diferentes elementos que se constituyen entre lo no discursivo y lo discursivo. Por un lado, instituciones, acondicionamientos arquitectónicos, por ejemplo, los que se conforman a partir de la vigilancia panóptica; y por el otro, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas o morales, etc. A esta función, Deleuze le da el nombre de “líneas de visibilidad y enunciación” (Deleuze, 1999: 155).
2. *Función histórico-estratégica*: es una formación histórica que en un momento dado ha tenido que responder a una urgencia; por ejemplo, en el caso de la seguridad, combatir y controlar un movimiento o una masa de individuos que pone en riesgo no sólo la libertad y la vida de “la población en general”, sino también “la institucionalidad de cierto poder”. Esta función implica además la gestión y el reajuste de sus efectos positivos o negativos, voluntarios o involuntarios. Se trata de un proceso en el que continuamente hay que establecer diferentes complementos estratégicos; un ejemplo de esto es lo que Foucault describe en el caso de la prisión que inicialmente fue concebida como lugar de corrección y resocialización, pero que en su devenir histórico y social ha servido para diversos fines políticos y económicos, filtrando, concentrando y profesionalizando el medio delincencial. Esto no tiene que ver con la presunta astucia estratégica de un poder transhistórico que ya hubiese previsto tales efectos, sino con esos complementos estratégicos que

van surgiendo en el despliegue de un dispositivo. Esta función es lo que Deleuze (1999: 156) denomina “líneas de fuerzas”.

3. *Función incitante o desviante*: esta es una función que no es enunciada de manera explícita y directa por Foucault con respecto a los dispositivos, pero que Deleuze (*Ibíd.*: 157) añade denominándola “líneas de subjetivación”, extrayéndola de lo que Foucault plantea a cerca de las técnicas del *gobierno de sí*; según Deleuze, se trata de las producciones de subjetividad que escapan a los poderes y los saberes de un dispositivos para dedicarse a otras formas de ser. Deleuze advierte en cuanto a esta función que “no es seguro que todo dispositivo (la) implique” (*Ibíd.*).

Para entender aún más las diferencias y los matices de lo que puede ser un dispositivo, se puede recurrir a la comparación que hace Foucault (2006) entre el dispositivo de seguridad, el jurídico y el disciplinario:

- El dispositivo jurídico funciona desde el sistema de la ley con unas técnicas de exclusión o supresión, logrando un efecto binario de lo que es o está permitido y/o prohibido y arroja un tipo de sujeto que es castigado de acuerdo a lo que ha hecho.
- El disciplinario funciona desde un sistema de vigilancia mediante una técnica de encierro o aislamiento, buscando corregir a un culpable que posee una naturaleza o una psiquis desviada.
- El dispositivo de seguridad funciona en un sistema amplio y generalizado de control mediante técnicas de cálculo, promedio –gracias a los datos de las estadísticas–, buscando regular, por ejemplo, la tasa de criminalidad, de robo, pero también de natalidad, morbilidad, mortalidad, etc. Hay que especificar que con este dispositivo no se propende en últimas por abolir completamente un problema como la criminalidad; empero se trata de gestionar o mantener un promedio que sea lo menos desfavorable para una población.

El dispositivo de seguridad es un instrumento, un mecanismo estratégico, un indicador de los problemas que un gobierno se esfuerza en regular, neutralizar o erradicar; y si bien es cierto que en últimas esos problemas no se podrán resolver completamente, se tratará testarudamente de asimilarlos al conjunto, a la vez diferenciado e indiferenciado, de los peligros que se deben aminorar para que una población pueda vivir en paz, eso sí, exponiendo algunos al *continuum* exclusión-extinción.

El peligro del pueblo

El dispositivo de seguridad implantado desde la tecnología biopolítica es una forma de poder que interviene inicialmente de manera positiva: para hacer vivir una población. Pero en su envés, en ese hecho de hacer vivir a una población, se hace necesario gestionar, o más bien, entregar o abandonar algunos a la muerte, aquellos que están por fuera de lo que es considerado como “población”, que es la que merecería vivir. Foucault trata ampliamente este matiz de la biopolítica en su análisis del racismo¹³, pero también lo señala o bosqueja con respecto a lo que ha sido considerado peyorativamente como “pueblo”, ese que produce motines, revueltas y desorganiza el sistema:

El pueblo es el que con respecto al manejo de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto

¹³ “¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder? [...] el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero –‘si quieres vivir, es preciso que el otro muera’- de una manera que es completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: ‘cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo –no como individuo sino como especie- más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar’. La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura”. (Foucault, 2000a: 230-231).

pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema (Foucault, 2006: 64)¹⁴.

Incluso Maquiavelo (2005) también llegó a concebir el peligro que podría ser “el pueblo”; sin embargo, él lo pensaba en una primera instancia más como un elemento pasivo, ingenuo, que debía servir de instrumento al príncipe, pero en una segunda instancia habría que tener ciertos cuidados con él porque podría convertirse en un instrumento en favor de sus rivales.

Siguiendo una posible línea del dispositivo de seguridad que opera mediante la exclusión-extinción, ¿acaso podría pensarse que dentro de su lógica la “población” se constituyó como un objeto de gobierno que se diferenció muy pronto de lo que se considera como “pueblo”? Dicho de otro modo, ¿podríamos decir que el “pueblo” entra, o no entra, en el marco de lo que se ha constituido como “población”? Lo que podríamos adelantar, sin pasar a dar una definición exacta de lo que podría ser “el pueblo”, es que al interior del elemento población, es decir, los sujetos administrados o administrables, “el pueblo” ha sido considerado como una especie de factor patógeno, como un tumor, una excrecencia, un tumulto presto a alterar el frágil equilibrio de la seguridad y la vida; para que la población pueda vivir tranquila –o simplemente para que ella pueda vivir–, esa excrecencia que es el pueblo debe ser gestionada como un peligro que hay que delimitar, neutralizar, disminuir, excluir, extirpar o hacer desaparecer.

La seguridad puede desplegarse como un mecanismo estatal en el que se hacen visibles los medios y los procedimientos mediante los cuales una acción pública se empecina en orientar las relaciones entre el gobierno y la población –esa que entra en el marco de cierta gobernabilidad–, pero también las difíciles relaciones entre el gobierno –compuesto ya por sus sujetos administrables: la población– y los peligros que supuestamente debe enfrentar. Y si la seguridad puede ser la elección particular de las técnicas de intervención de un Estado, hay que decir también que ella

¹⁴ Estas formulaciones son hechas por Foucault a partir del pensamiento de Louis-Paul Abeille, un adepto a las tesis fisiocráticas francesas del siglo XVIII.

produce efectos específicos, efectos que no van únicamente en el sentido de la consolidación de una acción pública hacia el objeto gobernado; sino que comportan simultáneamente la fuerza y la acción propia a otra movilización en la que se levantan diferentes comunidades con sus condiciones y sus prácticas singulares, lo que para una figura centralizante o totalizante del poder queda aún como la excrecencia del espectro de lo ingobernable y que acecha incluso al borde de la extinción.

En respuesta a la patología fascista que se desarrolló en el seno de los Estados europeos durante el siglo XX, Deleuze y Guattari hacen un llamado a la conformación de nuevas fuerzas de resistencia y de creación a través de la práctica de la filosofía y del arte; es así que al momento de convocar los procesos sociales minoritarios de invención, escriben:

la raza llamada por el arte o la filosofía no es la raza que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica [...] El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez para que el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía [...] La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía [...] El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente. (Deleuze y Guattari, 1993: 111)

La seguridad el peligro

Siguiendo la línea de lo expuesto aquí, es probable concluir en la formulación de una discontinuidad en la historia del problema de la seguridad dentro de los sistemas políticos: por un lado, la concentración en los peligros externos, en todo aquello que amenaza la nave del Estado, como forma preponderante de la política clásica, de la antigüedad a la edad media; por otro lado, la fijación en los peligros internos al Estado nación como mecanismo primordial de la política moderna. No

obstante, de lo que se ha tratado aquí es de presentar la racionalidad política o gubernamental que se ha tejido históricamente a partir de la correlación entre seguridad y peligro, el peligro tanto externo como interno. Incluso desde la Grecia antigua el problema del gobierno ha estado vinculado a la confrontación de enemigos y peligros externos e internos; es el caso de lo que podemos encontrar en Platón cuando esbozaba ya una diada de los peligros propios a la *polis*: la guerra (*polemos*), que correspondería al peligro externo de los "bárbaros", y el disenso o la disputa intestina (*stasis*)¹⁵, peligro puramente intestino –el más abominable según Platón– y que correspondería a la discordia entre las posibles facciones que emergen al interior de la *polis*. Quizá lo único que diferencia las ideas y acciones políticas clásicas de las modernas consistiría en que, para pensadores antiguos como Platón y Aristóteles, el disenso era algo que se debía evitar a toda costa y en el caso de que apareciera se debía solucionar inmediatamente con la persuasión o el castigo –el ostracismo, la muerte o el destierro–; mientras que en la política de los últimos siglos el disenso es algo que se deja prolongar en el tiempo e incluso se piensa como un factor positivo para la política.

En suma, la racionalidad política de Occidente pasa pues tanto por aquel binomio individualización-totalización que describe Foucault, como por la diada seguridad-peligro desde la cual un gobierno justifica o mantiene su existencia a partir de la correlación entre el espectro de un peligro siempre latente –externo o interno: desastres, guerras, conflictos internos, enfermedades, epidemias, virus, etc.– y una seguridad continuamente solicitada. Dentro de la racionalidad política de los modos de gobernar a los hombres, la seguridad se encuentra en correlación con el peligro: entre una seguridad que busca consolidarse y la virtualidad del peligro. Una de las cuestiones que resultan pues fundamentales para los problemas que debe enfrentar

¹⁵ En el Libro V de *La República* Platón anota al respecto: "si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos guerra [*polemos*]. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en ese caso está enferma y con disensiones intestinas, y a esa hostilidad la denominaremos disputa intestina [*stasis*]... cuando ocurre algo de esta índole [...] en la que el Estado se divide en facciones [...] la disputa intestina parece abominable y ninguna de las facciones [parecen ser] patriotas" (Platón, 1988, 470b-470d: 277-278).

un Estado es que su existencia, su institucionalidad, está permeada por el espectro latente del peligro. Pero en ese sentido, la seguridad tampoco termina siendo simplemente una instancia autónoma de una forma de gobierno; ella es más bien un procedimiento, una práctica gubernamental que un tipo de poder organiza en su lucha contra ciertos peligros que rondan la vida de una población.

II. Hacia una nueva economía de las relaciones de poder

Foucault comprende los mecanismos de poder como algo intrínseco a las relaciones de poder. Él busca analizarlos a partir de “lo que pueden tener de específicos en un momento dado, durante un periodo dado, en un campo determinado” (Foucault, 2006: 17). Su análisis de los mecanismos de poder tiene “el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha” (*Ibíd.*). Aquí se encuentra el nuevo papel que Foucault otorga a la práctica filosófica como postura táctica en el círculo de la lucha y la verdad, es decir, como “política de la verdad”, sin que esto deba derivar, como bien lo indica Foucault, en el hecho de hacer política. De un lado, esta “política de la verdad” se inscribe en aquel ejercicio del poder que a través de las instituciones del saber se convierte en una manera de autenticar la verdad; por otro lado, esto se relaciona con lo que Foucault denomina como “el juego de la verdad” y que según él consiste en el

conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor” y dentro del cual siempre es posible “descubrir algo diferente y cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad (Foucault, 1999c: 411).

En ese rol teórico-práctico de la producción de la verdad, la filosofía tendría que aplicarse en la crítica a los excesos de la racionalidad política¹⁶, así como en el despliegue y la intensificación de:

las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia (*Ibíd.*: 117).

¹⁶ Luego de las teorías económicas de Marx que tenían por objeto específico la producción y la distribución de las riquezas para responder así a los problemas de la pobreza y la miseria en el siglo XIX, según Foucault (1991b) habría que pensar en otra economía que se dirigiría hacia el asunto de las relaciones de poder para responder ya a los excesos del poder –fascismo y totalitarismo– aparecidos en el siglo XX.

En aquella “política de la verdad”, la filosofía puede pues también entrar en juego en la medida en que ella despliega un modo de análisis que “consiste en tomar como punto de partida, las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder” (Foucault, 1991b: 57). El objetivo de tal forma de análisis apunta a intensificar las luchas que hay al interior de las relaciones de poder, de pensarlas y plantearlas en términos de la eficacia de las estrategias concretas que no buscan un centro o un modo global de dominación.

Ahora bien, el análisis de los mecanismos de poder estará necesariamente atravesado por ciertos imperativos que Foucault considera como “indicadores tácticos”, los cuales permitirán a quienes se encuentran al interior de una lucha específica evidenciar “algunos puntos claves, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos” (Foucault, 2006: 18). Es necesario pues captar la materialidad de los mecanismos de poder para que quienes se encuentran afectados por éstos puedan resistir. Sin embargo, no se trata de sugerirle a la gente lo que debe creer o pensar; se trata, más bien, de mostrar "cómo, hasta ahora, han funcionado los mecanismos sociales [...] y entonces, pienso, la gente es librada a llegar a sus propias conclusiones, a elegir, sobre la base de todo esto, su propia existencia" (Foucault, 2003b: 135).

Lo que arroja entonces el análisis de los mecanismos de poder es la posibilidad de entrever una acción estratégica que busca alterar o resistir a las reglas y a los efectos del funcionamiento develado; dicho de otro modo, saber cómo y en qué dirección actuar con respecto a las relaciones de poder que se ciernen sobre individuos y poblaciones. La presencia de medidas, instituciones, dispositivos y estrategias que buscan integrar, regularizar, estratificar y modular las relaciones de poder en formas precisas –activando una función de reproducción de tales relaciones– no es la esencia que determina el poder. Como lo ha afirmado Deleuze al hablar de una posible comprensión del poder en Foucault: “El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación” (Deleuze, 1987a: 53).

Por lo demás, no se debe perder de vista que el mismo Foucault no se refiere a la cuestión del poder como si fuese una entidad compacta, estable y coercitiva. De hecho, en lugar de hablar de “El Poder”, él prefiere hablar de “relaciones de poder”, indicando con ello que no hay un centro, ni un lugar, ni una persona de donde el poder emanaría, que en realidad sólo existe como lo que pone en juego diversas fuerzas, una red de relaciones históricamente determinadas, acarreado múltiples efectos: no sólo la obediencia, sino además la resistencia o la reconducción de sus fines. En tanto relación, el poder provoca la redistribución de las fuerzas y el desplazamiento de las estrategias desarrolladas por los dispositivos de poder que no cesan de modificarse bajo la acción de diversos factores: multiplicidad de las relaciones de poder que no se encierra únicamente en la intención de un efecto centralizante. Esta consideración que plantea que los dispositivos de poder son modificables es correlativa al carácter activo de las relaciones de poder, comprendidas además como juegos estratégicos de la producción de saber que perfilan o calculan las maneras de intervenir o de actuar con respecto a las acciones de los otros. Las relaciones de poder configuran diferentes modos de la vida social bajo la forma de fusiones y diferenciaciones, entre la cristalización de ciertas maneras de comportarse y sus posibles variaciones.

Las relaciones de poder cumplen una función configurativa de la vida social que se compone tanto por las emisiones o los dispositivos de las tecnologías de poder, como por las posibles variaciones o desplazamientos que introducen las resistencias en los espacios más o menos permeables de las redes del poder. Lo que podría considerarse como el antagonismo entre las relaciones de poder y las resistencias es más bien una suerte de agonismo, que no se cierra o culmina con tal antagonismo, por el contrario, no hace sino intensificarse, multiplicando el antagonismo al mismo tiempo que lo hace singular y concreto; se trata de una incitación recíproca que pasa por unos mecanismos específicos y unas luchas concretas.

1. Superar el economismo en la teoría del poder

En primera instancia, es necesario decir que en Foucault el análisis del poder pretende superar toda comprensión económica en la teoría del poder. Un economismo que él evidencia, primero, en la concepción jurídica de la soberanía en la que el poder se concibe desde la economía de la circulación de bienes puesto que es tomado como algo que se posee, que se puede ceder o intercambiar; segundo, en la concepción marxista general del poder donde éste tendría “en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual”, pues su papel sería el de “mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas hicieron posible” (Foucault, 2000a: 27).

Aunque Foucault diga que para superar estos modelos económicos del poder se dispone “de muy poca cosa” (*Ibíd.*), él tratará sin embargo de esbozar dos alternativas que serán fundamentales en sus análisis:

Primera: a la concepción negativa que implica el modelo jurídico de la soberanía – el poder como ley, como prohibición y como opresión-represión–, habría que yuxtaponerle el rol productor o “técnico-positivo” de las relaciones de poder¹⁷. En contraste con un poder que se situaría del lado de la inhibición, Foucault presenta unas relaciones de poder que incitan, inducen y producen efectos de verdad que van incluso hasta la fabricación del sujeto mismo.

¹⁷Contra el supuesto carácter represivo del poder se tiene la tesis de Foucault con respecto al rol productor de las relaciones de poder (que no sólo da inicio a *La voluntad de saber*, sino que es también su corazón): “Las relaciones de poder no están en posición de superestructura, con un simple rol de prohibición o de reconducción; ellas tienen, allí donde actúan, un rol directamente productor” (Foucault, 1991a: 56). A nivel de la sexualidad, en particular, las relaciones de poder no tienen como única consecuencia la represión, sino además “una intensificación de la inquietud y de los placeres” (*Ibíd.*: 63).

Segunda: si el modelo marxista general del poder piensa las relaciones de poder inicialmente como el mantenimiento y la reconducción de las relaciones económicas, Foucault prefiere dar a estas relaciones el carácter primario de relaciones de fuerza. Esta reformulación acarreará la aparición de un esquema estratégico o guerrero en el seno del cual se tratará de analizar la redistribución perpetua de las relaciones de fuerza que no solamente mantendrán y acentuarán ciertas maniobras, sino que también reconducirán y transformarán estas mismas¹⁸.

Lo que resulta paradójico en estos postulados opuestos al marxismo, es que en un momento dado, al tratar de superar la concepción jurídica del poder, Foucault acudirá a Marx¹⁹ –de una manera muy diferente a la que se ha presentado aquí como la concepción marxista– para analizar el poder desde determinados mecanismos positivos y afirmar la multiplicidad de las relaciones de poder:

En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II de *El Capital*, es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas estas son formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica... En segundo lugar, me parece que estos poderes no pueden y no deben ser comprendidos simplemente como derivación, como la consecuencia de una especie de poder central que sería primordial... En tercer lugar, tales poderes específicos, regionales de ninguna manera tienen como función primordial prohibir, impedir, decir: “no debes”. La función primaria, esencial y permanente de esos poderes locales y regionales es, en realidad, ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto (Foucault, 1999c: 239-240).

Aparentemente, en Foucault la cuestión del modelo marxista no se opone directamente a Marx mismo, sino al desarrollo teórico de dos aspectos del marxismo. En primer lugar, él reprocha a ciertos marxistas –que él llama los “marxistas blandos” (Foucault, 1999b: 146)– su enfrascamiento en una polémica ideológica respecto a los análisis que, en lugar de ser análisis históricos efectivos, se encierran en el academicismo y en la interpretación canónica de los textos de Marx. En segundo lugar, Foucault reprocha también a los marxistas la reducción de

¹⁸ Es aquí que aparece la inversión que hace Foucault de la proposición de Clausewitz: “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2000a: 28).

¹⁹ A un pasaje del Libro II de *El capital* (Marx, 1999) que se resumirá a continuación.

las teorías de Marx a la expresión de un partido político que sólo se encierra en el problema del aparato de Estado y en una única lucha dialéctico-revolucionaria que absorbería todas las formas locales de las diferentes luchas.

Precisamente, algo que sería común entre el modelo marxista general del poder y el de la soberanía, es el hecho de que ambos apuntan a identificar y localizar el poder en el aparato de Estado. En el segundo modelo, el de la soberanía, se pretende dar cuenta de la génesis del Estado, suponiendo que las relaciones de poder son ordenadas e inducidas desde “arriba”. En el modelo marxista –que ha llegado incluso a presentarse como una filosofía de Estado–, las relaciones de poder se conciben sólo al interior de la dinámica del Estado y de su mecánica de las dominaciones de clase.

Ahora bien, si se tiene en cuenta lo que Foucault extrae del libro II del *Capital*, todo análisis histórico efectivo, antes que encerrarse en un asunto académico o en el mero problema del aparato de Estado, debe estudiar preferiblemente el funcionamiento local y técnico-positivo del poder, y no su funcionamiento negativo y globalizante. Sin embargo, no es gracias a Marx que Foucault intentará superar al marxismo. Es más bien por medio de Nietzsche que él lo hará. A la concepción histórico-dialéctica y a la lucha frontal y revolucionaria contra el aparato de Estado –que sería la bandera del marxismo–, se le yuxtapone la multiplicidad de las luchas que el análisis genealógico nietzscheano permite evidenciar e intensificar. Para Foucault, la genealogía se convierte en la herramienta esencial del análisis efectivo de las relaciones de fuerza presentes en la política y en su devenir histórico. En resumen, cuando Foucault pretende ubicar sus investigaciones del lado de las relaciones de poder, él acude entonces inicialmente al análisis genealógico.

Para superar todo economismo en la teoría del poder, y teniendo ya en cuenta esta herramienta genealógica, Foucault presenta cinco “precauciones de método” (Foucault, 2000a: 36-42):

1. *Del centro a lo capilar*: es necesario orientar el análisis, no hacia un solo mecanismo general de dominación, como aquel de la soberanía, sino hacia los múltiples puntos y relaciones de dominación que existen en todo el cuerpo social. No hay un Poder, sino numerosas relaciones de poder. La primera tarea es pues describir estas relaciones de poder; considerarlas y analizarlas hasta en sus redes más ínfimas, allí donde son modificadas, reconducidas e intensificadas. No se trata de borrar o reducir las diferentes y múltiples relaciones de poder, sino de tomarlas allí donde ellas configuran nuestras vidas. Si existen relaciones de comprensión que crean cierta discursividad, y relaciones económicas que conforman cierto modo de producción, también hay relaciones de poder que modulan y configuran nuestra existencia.
2. *Del “quién” al “cómo”*: no hay que buscar a quién pertenece el poder, sino que hay que ir a aprehender el poder allí donde él constituye sujetos, allí donde los individuos se convierten en un efecto del poder. La fuerza de las relaciones de poder viene de su carácter transmisible-retransmisible: lo que pasa de uno a otro sin que pueda apropiársele. El poder no es un instrumento que deba conquistarse o un simple agente de opresión; él es la relación mediante la cual los hombres buscan conducir o reconducir la conducta de los otros y de sí mismos.
3. *De lo global a la circulación*: el poder no engloba todo, él no hace más que circular por los individuos, él no es más que relación: una red abierta, una red de relaciones. El sentido de “una economía de las relaciones de poder” se da aquí por el hecho de que éstas hacen parte de un circuito que no implica reducción o represión, sino producciones, reproducciones, reconducciones e intensificaciones que van hacia múltiples puntos y variadas direcciones, y no en un sólo sentido globalizante o totalizante.
4. *De una visión descendente a una ascendente*: no debe deducirse que existe un poder que partiría de arriba, o de un centro, para prolongarse por abajo. Las relaciones de poder implican un análisis ascendente que las pone constantemente en juego, desplazándose incesantemente de un punto a otro, designando inflexiones, regresiones, cambios, resistencias.

5. *De las ideologías a los saberes*: “el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos” (*Ibíd.*: 41).

Con este último punto, se abandona el enfrascamiento en la ideología de Estado para que en el esquema de las estrategias de las relaciones de poder actúe además la confrontación de los saberes. Los análisis genealógicos permitirán igualmente entonces la diagramación de los campos de fuerza estratégicos que interactúan produciendo efectos de verdad. Aquí se encuentra la relación entre la producción de un saber que define y delimita el orden del discurso en una época dada y los diferentes dispositivos de poder, con sus estrategias y sus prácticas, que configuran nuevas formas de control social. Es justamente este elemento del análisis de los modos de ejercer el poder lo que dará pie a la formulación de aquello que Foucault desarrollará inicialmente a propósito del poder disciplinario, y luego respecto a la biopolítica.

2. La economía de las relaciones de poder en la disciplina, la biopolítica y en el control de la opinión pública

En el esfuerzo que hace Foucault para superar las concepciones jurídica y marxista del poder, la primera evidencia que se encuentra es que, con el análisis de lo que él nombra como “sociedad disciplinaria”, se impone una nueva distribución económica de las relaciones y de los aparatos de poder. Por supuesto, hay un proceso de transición del discurso jurídico de la soberanía hacia un derecho público de la soberanía, pero también ha existido, paralelamente, un surgimiento de la “mecánica polimorfa de la disciplina”. Son las disciplinas las que harán aparecer un nuevo discurso; ellas son:

creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento. Tienen una extraordinaria inventiva en el orden de esos aparatos formadores de saber y conocimientos y son portadoras de un discurso, pero de un discurso que no puede ser el del derecho, el discurso jurídico... Ellas definirán un código que no será el de la ley sino el de la

normalización, y se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas (*Ibid.*: 45).

La producción de estos saberes –integrados a los dispositivos del poder disciplinario, tales como el examen o la vigilancia– sirven de soporte al “cuerpo político”²⁰. El análisis del cuerpo político correlativo a la era de las disciplinas dará pie a una “anatomía-política” a partir de la cual se ha desarrollado una nueva inversión del cuerpo dentro de aquellas “mutaciones económicas del siglo XVIII que han hecho necesaria una circulación de los efectos de poder a través de canales cada vez más finos, hasta alcanzar a los propios individuos, su cuerpo, sus gestos, cada una de sus habilidades cotidianas” (Foucault, 1980a: 4). Cuando Foucault analiza el control de la actividad económica como una de las formas utilizadas por el mecanismo disciplinario, correspondiente a la inversión del cuerpo en el sistema de producción, él encuentra entonces, en la extracción del producto del trabajo, un problema de tipo anatomía-política y no solamente económico, pues si ha existido un desarrollo de los sistemas de producción económica, este desarrollo implica sobre todo la definición de mecanismos de poder que tomarán como blanco al individuo en su corporeidad.

En el poder disciplinario la economía de las relaciones de poder será “atómica”: se busca optimizar una multiplicidad de individuos a partir de un conjunto de procedimientos y de análisis que permitirán el acrecentamiento de los efectos del poder y la disminución del costo económico y político de su ejercicio, perfeccionando además la fuerza productiva gracias a los dispositivos de la vigilancia y del control continuo del individuo (Foucault, 2001c: 83-106).

En contraste con esta economía “atómica” del poder disciplinario, desarrollada en el transcurso del siglo XVIII, habrá también otra economía de las relaciones de poder, que surgirá a finales de ese mismo siglo, pero que esta vez no se ocupará

²⁰ Foucault define el “cuerpo político” como el “conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber” (Foucault, 2002a: 35)

de una multiplicidad de individuos bajo el aspecto del individuo mismo, sino bajo aquel de lo colectivo, buscando optimizar ya el “estado de vida”, el medio de existencia, de trabajo, que constituye una población. Se trata de la biopolítica: mecanismo que se dirigirá ya a los fenómenos colectivos, a los “acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración” (Foucault, 2000a: 222).

Los dos mecanismos en cuestión pretenden optimizar tanto las fuerzas individuales, gracias a un procedimiento de “disciplinización”, como las colectivas, a través de una “regularización”, para maximizar los beneficios extraídos de éstas. Al mismo tiempo, estas dos tecnologías políticas desarrollarán dos vertientes diferentes de los mecanismos de control social: si el poder disciplinario tiende a vigilar y a disciplinar el individuo para defender el interés colectivo, el biopoder tiende a gestionar y a regularizar el juego entre la libertad y la seguridad, es decir, a “velar por que la mecánica de los intereses no genere peligros, ya sea para los individuos o para la colectividad” (Foucault, 2007: 86).

Según Maurizio Lazzarato (2006), en la historia de las tecnologías del poder habría también, otro mecanismo específico que ha emergido con el desarrollo de los medios de comunicación y que estaría destinado al control de la opinión pública. Para presentar este nuevo dispositivo del poder, él se apoya en la teoría de Gabriel Tarde, sociólogo francés de finales del siglo XIX, quien ya había formulado en su época la idea de que los grupos sociales del porvenir no serían la población ni las clases sociales ni la masa, sino más bien el público: nuevo grupo que no implicaría la desaparición de los otros, sino que se articularía a ellos como en una especie de superposición a los tipos de divisiones o de categorías sociales. Como lo ha señalado Lazzarato, en Foucault la cuestión de la opinión pública es tratada de manera muy sucinta, como un dispositivo de control destinado a ser reabsorbido por el objeto población²¹, mientras que podríamos deducir que en Gabriel Tarde el

²¹ “Cuando se habla del público, ese público sobre cuya opinión es menester actuar a fin de modificar sus comportamientos, ya estamos muy cerca de la población” (Foucault, 2006: 325)

objeto público corresponde a otro dispositivo específico del poder, diferente de los dispositivos de la disciplinarización del individuo y de la regulación de la población. En efecto, en Tarde el control de la opinión pública no se dirige a la vida del cuerpo-máquina de las disciplinas o del cuerpo-especie de la biopolítica; el público se constituye mediante una “cooperación entre cerebros” donde el control se llevaría como una acción a distancia que “se dirige a una parte específica del cuerpo, a una evolución del sistema nervioso que se llama el cerebro, y más específicamente, a funciones cerebrales como la memoria” (Lazzarato, 2007: 115).

Lazzarato llega incluso a afirmar que “las sociedades de control ejercen su poder para la creación de mundos” (Lazzarato, 2005); a partir de tal formulación, puede inferirse que existe una función estética del poder que es concomitante tanto a la tecnología disciplinaria, como a la biopolítica y a la que actúa sobre la opinión pública. Habría pues la configuración de un espacio atómico, cerrado-encerrado, vigilado y cuadrículado de la disciplina, la configuración de un espacio totalizante, abierto y aleatorio, pero regularizado, de los dispositivos de seguridad –o de la biopolítica, en el sentido en que la entiende Foucault–, y la del espacio modulado, coordinado, “libre”, pero “afectado”, de la opinión pública. Podríamos añadir que en las configuraciones de esos espacios, los diferentes dispositivos del poder van a intervenir constantemente para actualizar y reconducir las estrategias necesarias para corregir o afinar su funcionamiento; de este modo, los dispositivos tienden a generalizarse al mismo tiempo que se propagan y se multiplican produciendo la adhesión de todos o de la mayoría. En el caso del control de la opinión pública, ese despliegue de los dispositivos ha llegado efectivamente al punto de un consentimiento, si no general, al menos mayoritario. En la era de la opinión pública, que coincide con el auge de las democracias contemporáneas, la estética del poder consiste en reactivar y en modular afectivamente un cuerpo y una “población espectadora” que debe consentir la elaboración de elementos y medios propios a

cierta política²² o a cierta economía²³. El control de los individuos y de las poblaciones es pues intensificado y recodificado en la gestión de la opinión pública que procede mediante la coordinación de los afectos o “la cooperación entre cerebros”.

Ahora bien, a otra escala esa “cooperación entre cerebros” también tiene que ver con el fenómeno del “trabajo inmaterial” o del “trabajo intelectual masificado” del que hablan Negri y Hardt (2000) a propósito de la actual producción biopolítica de la sociedad en la que la nueva forma de trabajo y de acumulación del capital no es ya de tipo manufacturero, sino inmaterial y comunicativo (mediático)²⁴. Para Negri y Hardt “los tres aspectos principales del trabajo inmaterial en la economía contemporánea” son el trabajo comunicativo, el trabajo interactivo y el trabajo “de producción y manipulación de los afectos” (Negri y Hardt, 2000: 24). Pero al mismo tiempo, esos tres elementos van a constituir el nuevo cuerpo biopolítico en tanto que fuerzas productivas que crean redes colectivas constituidas por la

²² Por ejemplo, en el sentido de lo que Chomsky (2002) denomina “la fabricación o la ingeniería del consenso” refiriéndose de manera crítica a la implementación de la democracia que se da gracias a los medios de comunicación; pero también en el sentido de la gestión de la guerra, del miedo o de cierta política de seguridad, como ocurre en el actual contexto local y global.

²³ “la opinión pública es fundamental para poder determinar las condiciones de la economía [...] Hoy en día, antes de producir bienes, hay que producir la necesidad de estos bienes; y esta producción de necesidades se hace a través de la publicidad, de la televisión, del marketing” (Lazzarato, 2007: 117-118).

²⁴ Esa noción de “trabajo inmaterial” es planteada no sólo por Negri y Hardt, sino también por un grupo de marxistas italianos contemporáneos que conforman lo que se ha denominado el « Post-obrerismo italiano » y que se ha esforzado por actualizar el concepto de « la inteligencia general » planteado por Marx; hay que precisar que Maurizio Lazzarato ha contribuido también a las investigaciones sobre el “trabajo inmaterial”, aunque difícilmente pudiéramos definirlo como un pensador “marxista”. Según Negri y Hardt los análisis de esa nueva forma de trabajo inmaterial “parten de dos proyectos de búsqueda coordinados. El primero consiste en el análisis de las transformaciones recientes del trabajo productivo y de su tendencia cada vez más inmaterial. El papel central preferentemente ocupado por la fuerza de trabajo de los obreros de fábrica en la producción de plus-valores es hoy día asumida de forma creciente por una fuerza de trabajo intelectual, inmaterial y fundado sobre la comunicación [...] El segundo proyecto (seguido lógicamente del primero) desarrollado por esta Escuela, consiste en el análisis de la dimensión social e inmediatamente comunicante del trabajo vivo en la sociedad capitalista contemporánea; de este modo plantea con insistencia el problema de las nuevas figuras de la subjetividad en su explotación, al tiempo que en su potencial revolucionario. La dimensión inmediatamente social de la explotación del trabajo vivo inmaterial ahoga el trabajo en todos los elementos relacionales que definen lo social, pero al mismo tiempo activa también los elementos críticos que desarrollan el potencial de insubordinación y de revuelta a través del conjunto de las prácticas laborales” (Negri y Hardt, 2000: 23)

comunicación de una multitud que se relaciona y que produce así redes cada vez más abiertas, redes de colaboración y cooperación; y aquí se trata ya de una “cooperación entre cerebros” muy diferente, es decir, un número ilimitado de relaciones donde la singularidad no es suprimida, sino que se mantiene para emerger furtivamente como ese elemento tumultuoso que aún puede desestabilizar un orden mundial, un orden imperial.

3. Multiplicidad y singularidad de la resistencia

Con la llegada de una tecnología de poder que ha tendido hacia un gobierno totalizante, las luchas políticas también se convirtieron en luchas en dirección de esa totalización: era de la revolución, de la disposición a hacer un levantamiento general con un nuevo sentido de lo político que nace con la resistencia al poder estatal. Sin embargo, lo que Foucault intenta mostrar con la analítica de las relaciones de poder, colocando de relieve y afirmando la existencia de una inmensa red de relaciones, es justamente la tarea actual de luchar contra todo efecto totalizante y centralizante del poder a través de una posición que buscaría modificar las situaciones concretas de los mecanismos de estatización de la vida y que abriría la posibilidad de producir nuevos modos de vida, nuevas y diversas formas de relación. Quizás sea en este sentido que hoy en día se expresan las prácticas políticas de los movimientos llamados "postsocialistas"²⁵ cuya prioridad ya no es el arraigamiento de sus combates y reivindicaciones en una supra-organización burocrática que aún los englobaría y los relegaría a una jerarquización, donde ellos deben pasar por un aparato que pretende instituir la unidad como lo que los haría legítimos; como si la resistencia sólo pudiese ser justificada por su cohesión a un movimiento universal y unificado. Esta especie de principio ético-político se aleja entonces de la disposición de hacer de la resistencia un movimiento global, como

²⁵ A propósito de estas nuevas prácticas políticas de la resistencia, ver “Resistencia y creación en los movimientos postsocialistas” (Lazzarato, 2006: 179- 227)

aquel que, desde hace dos siglos y con el ímpetu de un sistema dialéctico, se denomina "revolución".

Si desde el siglo XIX se desarrollaron esquemas políticos que han pretendido acoger una "subjetividad revolucionaria" para la cual los individuos han debido convertirse a la revolución, "los grandes convertidos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución" (Foucault, 2001d: 207). En efecto, se puede remarcar aquí la tendencia de los movimientos "postsocialistas" que no inscriben ya las apuestas de la resistencia en una dirección totalizante, apartándose no sólo de las prácticas de los regímenes socialistas del siglo XX que acabaron por fijar los procesos revolucionarios en burocracias escleróticas, sino también de las prácticas de otros regímenes, democráticos y no democráticos, que han sabido aprovechar la idea de una transformación total –atada a la palabra "revolución"– para intentar convencer sobre el supuesto carácter "revolucionario" de las diferentes medidas burocráticas por intermedio de las cuales "todo será cambiado", con la promesa de un nuevo "todo".

Para una visión dialéctica, la cuestión del poder puede reducirse a un doble movimiento: entre su impugnación y su apropiación. Pero como ya se ha sugerido, en la óptica foucaultiana de las relaciones de poder esta condición cambia considerablemente. A partir del momento en que la existencia y el ejercicio del poder aparecen bajo la forma de redes concomitantes y heterogéneas, la resistencia entra simultáneamente en el agenciamiento de una multiplicidad de líneas y puntos de variación y diferenciación que no se encierran ya en un proceso de uniformización o en la lógica de un sistema en que el ejercicio del poder devendría una estructura integral y petrificada. Aquí aparece la hipótesis de Foucault que plantea la simultaneidad entre poder y resistencia, es decir, que el poder no puede existir sino en función de una multiplicidad de puntos de resistencia. Y es que desde *La voluntad de saber*, Foucault concebía que en relación al poder no hay "un lugar del gran Rechazo" (Foucault, 1991a: 116), es decir, no hay *una* resistencia –como tampoco hay un supra organismo de la resistencia–, hay más bien *resistencias*, es

una cuestión de multiplicidad y de singularidad. Y aunque estas resistencias puedan, en un momento dado, colocar en juego el entramado general o global de un poder o de un Estado, lo que ellas producen ante todo son unas aberturas, unos movimientos materiales, concretos, locales.

La resistencia retoma así nuevos rumbos, en adelante es asumida bajo el ángulo de las luchas que tienen objetivos singulares, minoritarios, que hacen efracción en relación al "todo" y que hacen de la resistencia misma un acto siempre redefinible, siempre renovado: una práctica inaugurada por la producción de lo que no cesa de producirse, una acción siempre actualizable, siempre en elaboración, siempre singular. La resistencia se presenta así bajo la forma de una disyunción y de un incremento irreductible a una totalidad. Es en ese sentido –y utilizando un tono bastante próximo a las teorías de Deleuze y Guattari (2002) a propósito de la multiplicidad– que Mauricio Lazzarato sugiere yuxtaponer al "Universo-bloque" de los procesos de totalización “la cartografía de las singularidades, de los pequeños mundos" que concurren en la configuración de “un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que «crece aquí y allá», no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas” (Lazzarato, 2006: 28).

A través de la conceptualización que hacen Deleuze y Guattari (2002) a propósito del "rizoma", es posible considerar la multiplicidad como algo intrínsecamente ligado a la singularidad. En el agenciamiento de la multiplicidad rizomática está la figura de la singularidad que designa y actualiza los puntos y las relaciones diferenciadas y diferenciales; dicho de otro modo, la singularidad conforma la heterogeneidad incesante e inagotable de la multiplicidad rizomática. Deleuze en particular ya se había pronunciado antes sobre esta correlación entre multiplicidad y singularidad. En sus estudios sobre Bergson, Deleuze trataba implícitamente la singularidad como el movimiento de actualización de la multiplicidad por unas "líneas divergentes" o unas "líneas de diferenciación" (Deleuze, 1987b: 36). En *La lógica del sentido*, Deleuze describirá la singularidad como la "la fuente de una serie que se

extiende en una dirección dada hasta la cercanía de otra singularidad" (Deleuze, 1989: 43). En tanto que serie divergente, la singularidad es considerada como la prolongación virtual de la multiplicidad, aquello que la hace una "singularidad libre, anónima y nómada, que recorre tanto los hombres [como] las plantas, los animales" (*Ibíd.*: 82). En esta perspectiva, la noción de singularidad se aproxima ya a la que Deleuze y Guattari (2002: 293) formulan a propósito de los "devenires" en *Mil mesetas* y que justamente son definidos dentro de la lógica de las multiplicidades por sus "*modos de vecindad indiscernibles*": lógica de la conexión heterogénea en la cual los devenires se cruzan y proyectan un conjunto abierto de líneas. Al interior de esta lógica, los devenires conforman un proceso imprevisible en el que las series de puntos virtuales van a constituir, por encuentros instantáneos, algo completamente singular, que no será sin embargo ni sustancial ni subjetivo, sustrayéndose tanto a la universalidad como a la individualidad.

En estas diferentes reflexiones, las emisiones de singularidad –en tanto que actualización de la multiplicidad virtual y en tanto que modos de diferenciación de la dinámica de los devenires– no se yuxtaponen sólo a los procesos de uniformización o de universalización, sino también a la constitución de un dominio individual o personal. Hablando de un nuevo agenciamiento de la escritura que estaría en relación con diferentes emisiones de singularidad, Deleuze subraya que “no conducen ni a individuos ni a personas, ni a un fondo sin diferencia. Son singularidades móviles, rapaces y volátiles, que van de uno a otro, que provocan fracturas, que forman anarquías coronadas, que habitan un espacio nómada” (Deleuze, 2005: 187). Pero ¿a qué corresponde entonces ese nuevo resplandor llamado singularidad y que escapa tanto a la universalidad como a la individualidad? ¿Está en correspondencia con una nueva condición de la política?

En el texto *La comunidad que viene*, Giorgio Agamben piensa también la singularidad como algo que aparece fuera de la antinomia universal-individual, definiéndola como una “singularidad cualsea”. Él comienza por una reflexión sobre la locución latina *quolibet ens*, que según él traduce “el ser cualquiera”, “el ser tal

que, sea cual sea, importa” (Agamben, 1996: 9), para tratar de exponer una teoría de la singularidad en la que es necesario hacer resonar la llegada de una nueva comunidad y de una nueva política. Es así que al carácter indispensable que el individuo encarna en las sociedades contemporáneas –y que según Agamben “sirve sólo para garantizar su universal representabilidad” (*Ibíd.*: 21)–, él opone el advenimiento de “una comunidad absolutamente irrepresentable” (*Ibíd.*) que demanda de los hombres el abandono de toda identidad propia, ligada precisamente a aquella “forma ahora impropia e insensata de la individualidad”, para acceder así a una “singularidad común y absolutamente manifiesta” (*Ibíd.*: 42), es decir, a una singularidad caracterizada por la privación de toda identidad representable. Agamben se pregunta entonces cuál podría ser la política análoga a la aparición de esta singularidad; tomando como ejemplo las manifestaciones de la plaza Tienanmen –acontecimiento conocido también como el “Mayo chino” y desde el cual ha habido una “relativa ausencia de contenidos determinados en las reivindicaciones” –, él da la siguiente respuesta:

El hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el No-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal. (*Ibíd.*: 54).

En esta nueva política presagiada por Agamben, esas *singularidades cualsea* devendrían “el principal enemigo del Estado”, pues, habiendo rechazado “toda identidad y toda condición de pertenencia”, ellas no podrían ser más un blanco percible para un control gubernamental; según Agamben, “un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante” (*Ibíd.*: 55). Y para avanzar en el combate contra el Estado –pero también contra el no-Estado reproducido por el individualismo de la “pequeña burguesía planetaria”–, la tarea política actual consistiría, según él, en “seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres” (*Ibíd.*: 42) que harían posible la supervivencia de esas singularidades; para Agamben sólo aquellos que consiguieran adaptarse a este nuevo género podrán acceder a la nueva comunidad. En este panorama, habría que esperar la venida de ciertos insurrectos iniciados que, habiendo distinguido el vacío asaltante de la sociedad contemporánea, serían llamados a conformar una nueva congregación anónima, un

“comité invisible”, cuyo emblema consistiría en identificarse con la falta de toda identidad.

Es posible que a través de la conformación de una singularidad impersonal se forje otro sentido comunitario que encuentre cierta relevancia a nivel político; pero la relación eventual que puede existir actualmente entre singularidad y política no se reduce a la privación de toda identidad, sea por el resultado de las formas totalizantes del poder que dejan los individuos en un fondo indiferenciado – experiencia de la tragedia de una nulidad–, sea por el advenimiento de un nuevo género humano sin identidad propia –*idea* o presagio de una comunidad privada de toda representación. La pertinencia política que la singularidad tiene hoy en día tiene más fuerza o relevancia en la correlación que hay entre el poder y las formas variadas de resistencia, donde con la influencia y la divergencia de las *minorías activas* emergen “singularidades móviles, rapaces y volátiles” que estropean toda pretensión de universalidad y de individualidad.

La política, tanto como la relación entre poder y resistencia, no opera únicamente por líneas molares, sino también por líneas moleculares. En los devenires de estas últimas líneas, la repetición-actualización de la singularidad anónima de los acontecimientos –atacar, enfrentarse, triunfar, perder– pasa por la acción de las singularidades *al punto más alto* –una mujer, un hombre, un homosexual, una niña, un indio, una bestia, un grito–, y en este caso esas singularidades serán siempre infinitamente menores y no integrales; cuestión muy diferente a lo que supuestamente podría advenir mediante la unanimidad de una nueva comunidad. Es con respecto a la singularidad de las *minorías activas* que Deleuze intenta poner en juego una nueva reivindicación de la revolución: "El problema actual de la revolución, de una revolución sin burocracia, sería el de las nuevas relaciones sociales donde entran las singularidades, minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni vallado." (Deleuze, 2005:188). Y es incluso en esta misma perspectiva que, a su vez, Maurizio Lazzarato escribe:

Se trata de la amenaza, siempre virtualmente latente, de hacer explotar el único mundo posible en la multiplicidad de los mundos imposibles, lo que obliga al poder a la guerra

“infinita”. El enemigo, que no se identifica con ningún Estado –que surge como los nómadas de Kafka, sin que se sepa ni de dónde vienen ni cómo se instalaron en el corazón del Imperio–, este enemigo sin rostro, que cambia continuamente de identidad, que se metamorfosea cuando uno cree captarlo, no es el terrorismo, es la multiplicidad. Las subjetividades cualesquiera y sus devenires minoritarios son el enemigo que la guerra trata de destruir (Lazzarato, 2006: 225).

La singularidad no es el marco predefinido del individuo o del colectivo, sino que va hacia ellos como un proceso de configuración, composición, pero como algo abierto, imprevisible, lo amenazante que se preserva en la condición misma de la singularidad y su extrañeza. La inminencia de los levantamientos de las singularidades, de las *minorías activas*, no corresponde al trascendentalismo de una nueva ideología, sino más bien a una cuestión inmanente a las condiciones de existencia de un poder que funciona a través de la simultaneidad y la variación de redes heterogéneas. Y si es posible admitir que en la singularidad de las *minorías activas* existe la posibilidad de una resistencia, o más bien de múltiples resistencias, y que ello debe articularse necesariamente con “nuestro” devenir, no hay que olvidar, como lo subrayan Deleuze y Guattari (2002), que todo devenir supone un devenir minoritario, que no se deviene nunca de una manera integral, sino por algunos puntos. Además, ese devenir puede implicar otro devenir para las minorías mismas: a medida que ellas devienen algo singular, lo que ellas devienen puede cambiar tanto como ellas.

III La posición del sujeto en los juegos del poder: subjetivación y desubjetivación

En el capítulo precedente intentamos mostrar cómo desde el análisis foucaultiano de las tecnologías del poder sería posible *una nueva economía de las relaciones de poder*, a través de la cual se hace manifiesta la configuración –reconfiguración– de una red heterogénea de relaciones que comporta simultáneamente la producción de múltiples y singulares modos de resistencia; pero al interior de este tejido variable de relaciones ¿cuál puede ser el lugar o la función del sujeto? Así como la resistencia y las emisiones de singularidad generadas por unos procesos minoritarios, el sujeto tendrá un papel activo en las relaciones de poder; sin embargo, es un papel que puede situarse también al margen del poder o, mejor dicho, en el cruce de las prácticas políticas, éticas y estéticas en la configuración del sujeto.

1. La creación de nuevas subjetividades

Para abordar el asunto de la relación entre el sujeto y el poder analizada por Foucault, es necesario comenzar con una advertencia que él mismo hace en el texto que lleva justamente por título "El sujeto y el poder" (Foucault, 1991b); allí, él especifica, desde una posición retrospectiva con respecto a su obra, que el interés principal de sus estudios había sido el sujeto y no el poder, añadiendo que este último no era más que una de las tres fases de una investigación más general, que tenía por objetivo el análisis de los modos a través de los cuales los hombres han sido objetivados para convertirse en sujetos²⁶. Lo que resulta un tanto paradójico en

²⁶ Además de la objetivación mediante el poder, los otros dos modos que él menciona son: 1. Los procedimientos científicos que han hecho del hombre un objeto de conocimiento; 2. Las prácticas o

dicho texto es que, después de manifestar esas precisiones, él continúa con una exposición bastante detallada de su comprensión del poder, argumentando la necesidad que tuvo de plantear otra forma de análisis del poder con la que buscaba superar los modelos jurídicos e institucionalizados, tratando a la vez de implementar una herramienta crítica más adecuada a la racionalidad del problema que durante el siglo XX había hecho aparecer los graves excesos causados por "esas dos «enfermedades del poder»: el fascismo y el estalinismo" (*Ibíd.*: 54).

Se podría estar tentado a seguir la hipótesis de que en ese texto Foucault quiso aclarar su concepción del poder para poder desplazar el eje de sus investigaciones al tema del sujeto y que allí estaría además la explicación de ese desplazamiento; sin embargo, aquí no se van a matizar las implicaciones de esa paradoja al interior del texto en cuestión, ni se va a examinar la congruencia que tal desplazamiento ha tenido en su obra, tampoco se va a profundizar en la posible conformación de una teoría del sujeto en Foucault, una teoría de la cual él mismo aseguró no tener cabida en sus estudios. Más bien, se trata de problematizar la relación que se da entre el sujeto y el poder, intentando esbozar la posición política del sujeto al interior de las luchas en contra de las formas actuales de individuación y sujeción.

El tratamiento del poder en el texto en cuestión está relacionado con la noción de "gobierno", en la cual el poder es comprendido como un modo de acción sobre sujetos activos y/o libres, "en virtud de su actuación o de su capacidad de acción" (*Ibíd.*: 85); este punto de vista implica pues una comprensión del sujeto como "sujeto de acción" y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de una fluidez y de una reversibilidad en las relaciones de poder que conforman en lo sucesivo "un campo entero de respuestas, reacciones, resultados e invenciones posibles" (*Ibíd.*: 84). De este modo, en el sujeto se encontraría un *topos* del poder, no porque él sea únicamente un blanco del poder, sino porque es el relevo y el lugar de donde una transformación puede producirse. Es más, este postulado ya se encontraba

técnicas de sí que le han permitido al hombre transformarse en sujeto de sí mismo (Foucault, 1991b: 51- 52).

implícito en la concepción del sujeto desde que Foucault había iniciado su analítica de las relaciones de poder con una perspectiva genealógica, en la que el sujeto era comprendido no solamente como un resultado de los procesos de sujeción, sino también como un nodo de intensidades, un relevo que en las redes de las relaciones podía desviar, cambiar o reconducir el funcionamiento del poder. Es así que en 1975 ya admitía la necesidad de reconocer que "nosotros somos, todos, no sólo el blanco de un poder, sino también el intermediario, ¡o el punto del que emana un determinado poder!" (Foucault, 2008: 99)²⁷. Entonces, ¿qué nuevas implicaciones hay para la concepción del sujeto dentro de la noción de gobierno planteada por Foucault? No hay aquí ningún misterio impenetrable, la respuesta es quizá demasiado evidente: la relación consigo mismo. El sujeto puede ser el relevo, el engranaje por el que pasa el poder; no obstante, en la relación consigo mismo, el sujeto puede transformar lo que él vehicula y lo que él mismo es. De este modo, el análisis del "gobierno" introduce otro horizonte en las relaciones de poder: éstas implicarán entonces tanto los mecanismos elaborados por los hombres para gobernar la acción de los otros, como las prácticas que ellos despliegan para gobernarse a sí mismos. Ahora bien, en este segundo caso, ¿se trata todavía de una relación de poder? Y más aún, ¿subsiste la posibilidad de plantear un tipo de resistencia desde la relación consigo mismo?

En la relación consigo mismo opera la racionalidad moral de un tipo de gobierno que implica la conducción de sí mismo; lo cual no estaría inscrito en un funcionamiento del poder que busca someter al individuo, volverlo obediente o anular su voluntad, sino en la configuración o modificación del sujeto a partir del uso de ciertos códigos éticos en el ejercicio de una "libertad relativa", en tanto que no se trata de una libertad completa o definitiva del sujeto. Si se admite que el contenido ético de la relación consigo mismo se yuxtapone a la racionalidad de la política del gobierno de los otros, hay que señalar que ese tipo de relación no buscaría, en

²⁷ Al respecto también añade Foucault que "lo que queda por descubrir en nosotros no es lo que está alienado o lo que es inconsciente, sino esas pequeñas válvulas y esos pequeños relés, los minúsculos engranajes y las sinapsis microscópicas por las cuales pasa el poder y se encuentra reconducido por él mismo" (*Ibíd.*: 100).

último término, encontrar los medios para constituir una "libre sujeción"²⁸; más bien en proyectar las posibilidades de transformar las emisiones globalizantes y/o totalizantes del gobierno de los otros. Es pues mediante el modelo del gobierno, en el cual se mantiene una línea oblicua entre la conducción de los otros y la conducción de sí mismo, que emerge un rol diferente del sujeto al interior de las relaciones de poder: la posibilidad de hacer de sí mismo un laboratorio y una fuerza de transformación, sin que ello deba desembocar en la promesa de una auto-fundación o en una moral o una filosofía de la liberación absoluta.

Hay que señalar que la formulación del tema del gobierno de sí está vinculada, en una primera instancia, a la profundización de las investigaciones de Foucault sobre *las técnicas de sí* practicadas durante los periodos helenístico y romano; pero es necesario subrayar también que en un plano más general esos estudios se sitúan en la perspectiva de una "historia de la ética"²⁹ y de una "genealogía del sujeto"³⁰ que implican en sí mismas una problematización del presente³¹. Es al interior de esta doble perspectiva que Foucault llega a precisar ciertos remanentes de la moral griega³² y algunas diferencias entre las formas de subjetivación de los griegos con respecto a la modernidad, como el cambio que ha habido en la adecuación del

²⁸ En ese contexto la sujeción es un modo de la ética a través del cual "las personas son invitadas o incitadas a reconocer sus obligaciones morales" (Foucault, 2003b: 64). En el artículo "Uso de los placeres y técnicas de sí", Foucault define también la sujeción como "la manera en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce ligado a la obligación de llevarla a la práctica" (Foucault, 2013: 181).

²⁹ "Una historia de la «ética» entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral" (Foucault, 2003a: 228).

³⁰ "Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí [...] Tras haber estudiado el campo del poder tomando como punto de partida las técnicas de dominación, me gustaría a lo largo de los próximos años, estudiar las relaciones de poder partiendo de las técnicas de sí" (Foucault 1999c: 228).

³¹ Si ciertos aspectos de la ética griega pueden presentar un interés para la actualidad, Foucault nunca incitó explícitamente a retornar a los griegos. Ha sido quizá Paul Veyne quien se ha expresado de la manera más categórica con respecto a este asunto: "la moral griega está bien muerta actualmente y Foucault estimaba tan poco deseable como imposible resucitarla. Pero un detalle de esa moral, a saber la idea de un trabajo de sí sobre sí, le pareció susceptible de retomar un sentido actual" (Veyne, 1987).

³² Es el caso de las prácticas de austeridad que los griegos tuvieron en su comportamiento sexual y que fueron retomados o reconducidos por la moral cristiana (Foucault, 2003b: 50-54).

sujeto al mundo o a la verdad³³. Más aún, es desde este trabajo histórico-genealógico que Foucault también llega a problematizar la posible relevancia de la relación consigo mismo en la modernidad:

me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación consigo mismo (Foucault, 2001d: 246)³⁴.

Entonces, ¿cómo reevaluar hoy la pertinencia y la posibilidad de la práctica de una ética del cuidado de sí sin caer en la nostalgia o la ingenuidad de un retorno a los griegos? ¿Cómo recomponer una ética del cuidado de sí en un tiempo en el que el sujeto se constituye en el entrecruzamiento de mecanismos que movilizan a la vez el problema del *poder* y de la *vida*? ¿Cómo concebir la alternativa de una ética del cuidado de sí que debe plantearse como la posibilidad de una resistencia en la era de los *biopoderes*?

Si estamos en una era en la que el poder ha encontrado en la vida su objeto principal –un poder cuyo funcionamiento ha sido asimilado, consentido e intensificado de manera completamente voluntaria–, es en la vida misma que él va a encontrar su límite; frente al poder que ha tomado la vida como objeto de gobierno, aparece la más consistente y concreta de las luchas: una vida que resiste. "La vida deviene

³³ En *La hermenéutica del sujeto* Foucault presenta las posibles diferencias que hay entre las formas de subjetivación de la antigüedad y aquellas de la modernidad. "Esquemáticamente digamos lo siguiente: donde los modernos interpretamos la cuestión «objetivación posible o imposible del sujeto en un campo de conocimientos», los antiguos del periodo griego, helenístico y romano interpretaban «constitución de un saber del mundo como experiencia espiritual del sujeto». Y donde los modernos interpretamos «sometimiento del sujeto al orden de la ley», los griegos y romanos interpretaban «constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad»" (Foucault, 2001d: 305). Respecto a las diferencias en cuestión, también hace la siguiente anotación: "la forma de subjetividad propia del pensamiento occidental [...] se constituyó el día en que el *bios* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *tekhne* [...] Que el mundo, a través del *bios*, se haya convertido en esa experiencia por medio de la cual nos conocemos, ese ejercicio por medio del cual nos transformamos o nos salvamos, creo que es una transformación, una mutación muy importante, con respecto a lo que era el pensamiento griego clásico, a saber, que el *bios* debe ser el objeto de la *techné*, esto es, un arte razonable y racional" (*Ibid.*: 464).

³⁴. En la entrevista titulada "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", Foucault se pronuncia también sobre esta preminencia de la relación consigo mismo "no se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente primera" (Foucault, 1999c: 400).

resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida", dice Deleuze (1987a: 122). Que la vida se convierta en resistencia al biopoder, ello significa que hay en ella, que hay que encontrar en ella, las fuerzas y los modos de impedir que las relaciones de poder se inmovilicen en una sola y única forma de sujeción o en una estructura global y permanente. Es en ese sentido que en "El sujeto y el poder" Foucault habla de la actualidad de las "luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión" (Foucault, 1991b: 60), en un contexto en el que se impone el tipo de subjetividad del biopoder estatal, es decir, una subjetividad anclada en el engranaje de las técnicas de individualización y de totalización del Estado moderno, técnicas que, según él, provendrían del poder pastoral; no obstante, para Foucault el problema actual "no es tratar de liberar al individuo del Estado, ni de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él", y para ello "debemos promover nuevas formas de subjetividad" (*Ibíd.*: 69).

Valga aclarar que no se trata aquí de una nueva doctrina de liberación; más bien de la correlación entre una *ética* y una *estética de la existencia*, en la que se afirma la capacidad de crear nuevas subjetividades que ya no se componen bajo un fundamento identitario. Es posible que en el contexto estricto de una política concebida como una estética de contrapoderes, se pueda hablar de *identidades estratégicas*, identidades que se determinarían como relaciones o posiciones tácticas para llevar una lucha³⁵; pero en el contexto del gobierno de sí, no se puede considerar la relación consigo mismo como una relación de identidad o de identificación –de sí consigo mismo–, sino como una relación de diferenciación y de invención³⁶. Entonces, si la relación consigo mismo es correlativa a la creación de nuevas subjetividades, éstas no se quedarán en una especie de intransitividad, sino

³⁵ Con relación a ello debe señalarse que Foucault mismo reconoce que él prefiere siempre preservar su libertad ante las formas de lucha en las cuales participó: "*Si lucho a tal o cual respecto, lo hago porque en efecto esa lucha es importante para mí en mi subjetividad [...] no deseo, o sobre todo rechazo, ser identificado, ser localizado por el poder*" (Foucault, 2001b: 1486).

³⁶ Según Foucault, "las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación" (Foucault, 1999c: 421).

que implicarán simultáneamente la invención de otros modos de relacionarse que serían, como en el caso de la experiencia sexual, fabricaciones de "otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades" (Foucault, 2000b: 153). Ahora bien, para promover la invención de otros modos de relación, según Foucault no hay que recurrir a los derechos del individuo, sino a la creación de un nuevo derecho que potenciaría la innovación del tejido relacional, combatiendo los tipos de esquemas e instituciones que no hacen más que empobrecerlo:

En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionales empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas. (Foucault, 2013: 117).

En esta percepción un tanto optimista, es posible imaginar que gracias a la creación de nuevos modos de relacionarse –con los otros y consigo mismo– sería posible provocarle una especie de indigestión a los esquemas jurídicos y sociales cuya gestión tiene como base la estructuración y la limitación del tejido relacional; sin embargo, hay que admitir que la intención de crear un nuevo derecho, que se supondría "relacionalmente rico", resulta bastante utópica, e incluso contradictoria, pues ¿no es acaso el Derecho un tipo de mecanismo o de discurso fundado precisamente en principios universales de regulación y limitación? Por el momento, digamos que lo que más urge es la tarea ético-política de impedir que los modos de subjetivación y de relacionamiento sean algo ya predeterminado, limitado, fijo y convertido en formas globales y coercitivas de un tipo de gobierno.

Es aquí donde justamente emerge toda la pertinencia de la actitud crítica de la modernidad, en la cual se articula la actualidad de la relación consigo mismo y lo que Foucault enuncia acerca del cuestionamiento analítico y práctico del "¿cómo no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios?" (Foucault, 2003c: 7-8). Se trata de una tarea que se inscribe en una línea de la filosofía moderna iniciada por Kant y que se ha erigido como un modo de interrogar el presente (Foucault, 1999c: 335-352); una tarea que no se restringe únicamente a una facultad analítica del juicio, sino que tendría también como fin la capacidad de

transponer la crítica del presente en una práctica de sí, en la que la filosofía opera como un ejercicio de experimentación que puede contribuir a "la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es..." (*Ibíd.*: 223).

2. La desubjetivación

En aquella actitud crítica de la modernidad que implica una "ética filosófica" se puede reconocer la reivindicación que Foucault trató de mantener a lo largo de sus investigaciones: hacer del pensamiento un trabajo de experimentación y transformación para "desprenderse de sí mismo" (Foucault, 2003a: 12), para "pensar de otro modo" (Foucault, 1999c: 348), para no ser siempre el mismo y devenir algo diferente de lo que se es. Como lo ha sugerido Judith Revel (1991), incluso desde los años sesenta, época en la que Foucault se interesó por el análisis literario, se prefiguraba ya en él "los temas del desprendimiento de sí, de la práctica de la libertad y la idea de un paso al límite, temas que serán retomados al final de su obra" (Revel, 1991: 2. TDF). Cabe precisar que durante ese periodo el enfoque crítico de Foucault no tenía la perspectiva de una analítica de la gubernamentalidad. Se trata de dos momentos que apuntan a dos experiencias históricas de la modernidad y a dos actitudes críticas diferentes: en el contexto de la analítica de la gubernamentalidad, la crítica opera como una forma de limitación a los excesos gubernamentales del biopoder estatal y su obstinación de integrar y fijar las redes heterogéneas del poder; mientras que en el contexto de los análisis literarios la crítica es una manera de cuestionar la primacía antropológica al interior de las redes del saber (Sabot, 2003). Estos dos contextos implicarán, simultáneamente, dos maneras muy diferentes de incorporar o vincular la problemática del sujeto a los alcances de la crítica: en el primero, la crítica tiene como consecuencia una exhortación a la autonomía, a que el sujeto se constituya a sí mismo para ser gobernado lo menos posible; mientras que en el segundo, la crítica tiene que ver con un procedimiento de *desubjetivación*, que vendría a ser una manera de

impugnar y rebasar la idea del sujeto en tanto que categoría original y autosuficiente del conocimiento. Nótese que en los dos contextos la forma de limitación ejercida por la crítica se transforma en una "actitud límite", es decir, en una experiencia en la cual se dibuja la línea del posible rebasamiento; sin embargo, es evidente que el campo de la experiencia y la experiencia misma no son similares. En el primer caso, la experiencia tiene lugar en la esfera ética de la relación consigo mismo, constituyéndose como una práctica de subjetivación, un modo de elaboración o transformación del sujeto a través de un trabajo sobre sí mismo; en el segundo caso, la experiencia tiene como horizonte una estética de la *desubjetivación*, en la que el sujeto desaparece como forma fundamental y originaria de la experiencia misma. Esta segunda forma de experiencia es formulada a partir de autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot, en los cuales la experiencia "tiene por función desprender al sujeto de sí mismo, procurar que ya no sea él mismo o que sea llevado a su destrucción o a su disolución. Es un procedimiento de desubjetivación" (Foucault, 2001b: 862. TDF)³⁷. Con respecto a esos mismos autores, Foucault dirá también que han representado para él:

En primer lugar, una invitación a volver a cuestionar la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundadora. Luego, la convicción de que una operación tal no habría tenido ningún sentido si permaneciera limitada a las especulaciones; volver a cuestionar el sujeto significaba experimentar algo que conduciría a su destrucción real, a su disociación, a su explosión, a un convertirse en cualquier otra cosa. (Foucault, 2001b: 867. TDF)

En esas apreciaciones –conjugadas con la interpretación que Foucault da de la literatura moderna en tanto que experiencia de desaparición del sujeto en el lenguaje³⁸– resuena sin duda la polémica conjetura de la "muerte del hombre". Sin embargo, aquí no se pretende ahondar en ello, sino en tratar de problematizar aún

³⁷ En otra entrevista, Foucault dirá igualmente que estos autores -incluyendo además a Klossowski- "hicieron surgir formas de experiencia, en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que presupone clásicamente la filosofía" (Foucault, 1999c: 169). También en el texto "Prefacio a la transgresión" -en el cual no sólo Bataille sino también Nietzsche, Blanchot y Klossowski son tratados como pensadores que han contribuido a dar un aspecto no dialéctico a la filosofía-, Foucault habla de una nueva estructura del pensamiento contemporáneo a partir de "el hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío" (Foucault, 1999a: 173).

³⁸ "La literatura es el sitio en el que el hombre desaparece en provecho del lenguaje. Allí donde aparece la palabra, el hombre deja de existir" (Foucault, 2001a: 1293).

la existencia de otro modo de la resistencia y de otra manera de ser del sujeto en esa forma de "desprendimiento de sí" que podría caracterizarse como una experiencia de *desubjetivación*, pues es posible esbozar a partir de allí lo que podría ser considerado, de cierto modo, como un rechazo radical del poder y como una nueva subjetividad procedente de la supuesta desaparición del sujeto.

En efecto, durante los años sesenta, cuando Foucault estuvo interesado en la lectura de los autores ya mencionados y en el análisis de la literatura moderna, él no veía allí solamente el franqueamiento posible de la preminencia del saber humanístico y antropológico de la modernidad, sino además la emergencia de otro potencial subversivo que despuntaba desde la exterioridad, tan radical como ficticia, de un discurso situado al borde de la filosofía y de las teorías del conocimiento. Es la época en que Foucault parecía querer dar a la literatura una posición privilegiada con respecto a otros discursos, percibiendo cierta función subversiva desde esa potencia de impugnación y desaparición del sujeto que se experimentaba, o se creía experimentar, en el lenguaje literario. Ha sido en Blanchot que Foucault evidenció con mayor claridad esa fuerza de impugnación de la literatura, caracterizándola como una "prueba del límite", como una forma de pensamiento no-dialéctico o una "filosofía de la afirmación no positiva". En el artículo sobre Bataille –"Prefacio a la transgresión"–, Foucault definía así el principio blanchotiano de la impugnación:

Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir de la prueba del límite, es la que, según creo, Blanchot definió como principio de contestación [*contestation*]. No se trata de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad. La contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites, y por ello al Límite en que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser (Foucault, 1999a: 168-169).

Luego, en el texto consagrado a Blanchot –"El pensamiento del afuera"–, Foucault se pronunciará nuevamente sobre las características de dicha impugnación, expresando que:

el lenguaje dialéctico de Blanchot no hace un uso dialéctico de la negación. Negar dialécticamente es hacer entrar lo que se niega en la interioridad inquieta del espíritu. Negar su propio discurso como hace Blanchot es hacerlo pasar sin cesar fuera de sí mismo,

despojarlo a cada instante no sólo de lo que acaba de decir sino del poder de enunciarlo (*Ibíd.*: 302)³⁹.

Esa forma de negación no desemboca pues en el proceso de unificación de la dialéctica –la síntesis–, ni en la predominancia de un sujeto libre y consciente; ella es más bien "une operación no operante" que abre un extenso desvío entre quien habla y lo que se dice, un desvío que no prueba nada, ni a nadie, y que deja resonar únicamente la potencia anónima del lenguaje, donde lo que habla es una neutralidad impersonal. El principio blanchotiano de la impugnación no afirma más que la ausencia de poder de quien habla, un impoder que se contrasta así mismo con la "potencia neutra" o el "poder sin poder" que Blanchot adjudica a la literatura⁴⁰.

Es quizá a través de Blanchot que Foucault llegó a profundizar en la consideración de un anonimato constituido desde la experiencia de la desaparición del sujeto en el movimiento propio a la escritura y a la obra literaria⁴¹ –eso que Blanchot denomina *desobramiento*–, llegando así a formular además la desaparición de la figura tradicional del autor. Según Foucault, lo que hace valer

Maurice Blanchot, es el hecho de que en realidad una obra no es en absoluto la expresión de una individualidad particular. La obra comporta siempre, por decirlo así, la muerte del autor mismo. Se escribe sólo para, simultáneamente, desaparecer. De cierto modo, la obra existe por sí misma, como la corriente desnuda y anónima del lenguaje, y es esta existencia anónima y neutra del lenguaje de la que hay que ocuparse ahora (Foucault, 2001a: 688. TDF).

Al tener en cuenta aquel proyecto general de Foucault que perfila la factible elaboración de una "genealogía del sujeto" (Foucault, 1999c: 228; y 2001d: 188),

³⁹. Foucault precisa que esta forma de impugnación de Blanchot transforma el lenguaje reflexivo, pues "debe girarse no hacia una confirmación interior –hacia una especie de certeza central de donde no pudiera ser desalojado–, sino más bien hacia un extremo donde le sea preciso discutirse [*contester*] siempre: llegado al borde de sí mismo, no ve que surja la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y debe ir hacia ese vacío, aceptando deshacerse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de un secreto, sino el puro afuera en el que las palabras se extienden indefinidamente" (*Ibíd.*).

⁴⁰ En el curso de la segunda parte de esta tesis se profundizará sobre el alcance que tuvo este principio de impugnación en la obra de Blanchot, pues en él no permaneció sólo como un precepto literario o filosófico, sino que también fue desarrollado y reivindicado como un principio análogo a una postura política y ética.

⁴¹ Acerca de la posible influencia que Blanchot tuvo sobre Foucault, Judith Revel indica lo siguiente: "la obra de Blanchot bien podría haber funcionado para Foucault como una verdadera matriz para su propio pensamiento" (Revel, 1991: 58. TDF).

puede suponerse que, con lo que él concibe a partir de Blanchot como “el pensamiento del afuera”, emergió una posibilidad radical del "desprendimiento de sí", pero que de hecho sería un procedimiento bastante diferente, o de una singularidad inédita, con relación a aquellas prácticas que, a través de la historia, han permitido la constitución del sujeto (subjetivación), pues en la perspectiva blanchotiana –a la que Foucault se acerca en sus análisis literarios– la experiencia de la escritura y del *desobramiento* no se dan más que bajo el riesgo de la *desubjetivación*, es decir, de la disolución o del borramiento (*effacement*) del sujeto. Sin embargo, se debe precisar que no se trata aquí de la renovación de aquel código de la moral cristiana que prescribe al sujeto el tener que negarse o renunciar a sí mismo: modo de la penitencia o de la negación de sí para poder seguir el camino verdadero y encontrar así la vida verdadera en el más allá. Al contrario, se afirma ese singular modo de ser desplegado en la *desubjetivación* o en la supuesta "desaparición del sujeto"; al respecto, escribe Blanchot:

se tiene por algo seguro que Foucault, siguiendo en esto una determinada concepción de la producción literaria [como la de Blanchot mismo], se desembaraza lisa y llanamente de la noción de sujeto: nada de obra, nada de autor, nada de unidad creadora. Pero todo no es tan sencillo. El sujeto no desaparece: es su unidad, demasiado determinada, la que resulta dudosa, ya que lo que suscita el interés y la investigación, es su desaparición, (es decir, esta nueva manera de ser que es la desaparición) o incluso su dispersión que no lo aniquila, sino que sólo nos ofrece de él más que una pluralidad de posiciones y una discontinuidad de funciones (Blanchot, 2009b: 89).

Con relación a la supuesta "desaparición del sujeto", es necesario subrayar que no se trata de un mito cándido o un mero estereotipo de la literatura; lo que está allí en juego es más bien uno de los "principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea" (Foucault, 1999a: 332), una de las reglas inmanentes de un procedimiento que ha intentado acoger un lenguaje impersonal, anónimo, sin un sujeto que lo determine y que no se presenta nunca como algo terminado o definitivo, sino como una práctica de la escritura⁴² en la cual, como diría Beckett (citado por Foucault, *Ibíd.*), "qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla". La singularidad de la "desaparición del sujeto" corresponde a la

⁴² Siguiendo los diferentes análisis de Foucault en relación a esta cuestión, podría decirse que ese principio de la práctica literaria se extiende desde Sade y Hölderlin hasta Bataille, Klossowski, Blanchot, Laporte y Beckett, pasando por Mallarmé y Kafka.

exigencia de una forma reciente de la creación literaria que ha estado enmarcada en ese principio de impugnación que puede convertirse en algo radical en la medida en que implica la afirmación de un sólido e inquebrantable rechazo del poder; un rechazo que compromete, de un lado, la impugnación de todo poder personal y, de otro lado, la ruptura con todos los espacios en los que predomina un poder. Ahora bien, una vez más no se trata de un modo de obtener una liberación total, sino de una manera de llevar el sujeto hasta el límite –hasta su experiencia del límite–, allí donde se designa como límite: límite de sí mismo y límite del poder, para entrar en una forma singular del anonimato. Esa es la perspectiva que será tratada a través de la obra de Blanchot en el transcurso de la segunda parte de esta tesis; pero antes de pasar a ello, es necesario reconsiderar aún la aproximación particular que Foucault tuvo con la literatura.

IV. El anonimato del lenguaje y la fuerza transgresiva de la escritura

1. El anonimato en las redes del saber

Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir (Foucault, 2002b: 29).

En esas últimas frases de la introducción a *La Arqueología del saber* –que de cierto modo resuenan al comienzo de *El orden del discurso*⁴³– se puede percibir aquel deseo de Foucault de tener una voz anónima. Su reivindicación del anonimato estuvo relacionada con su anhelo de acabar con la necesidad de explicar desde dónde se habla, un cuestionamiento en sí mismo policivo ya que persigue el objetivo de determinar una identidad detrás de aquel que habla o escribe (Foucault, 2008). Es a este tipo de cuestionamiento que se opone la frase de Becket “qué importa quién habla” (Foucault, 1999a: 332) para mostrar que la escritura y la voz son tan sólo medios –y no fines o garantías– que integran la unidad de una obra.

Al interior de las investigaciones arqueológicas emprendidas por Foucault, el anonimato jugará también un papel primordial en tanto que fundamento del análisis histórico de las prácticas discursivas. En efecto, en lugar de interpretar el discurso como la actividad de un genio o de la libertad humana, él opta en sus estudios arqueológicos por tratarlo más bien como un sistema anónimo de reglas que conforman y atraviesan las diferentes formas y procesos del saber. Según Foucault “se piensa al interior de un pensamiento anónimo y perentorio que es el de una época y de un lenguaje” (Foucault, 2001a: 543. TDF); entonces, para analizar lo que fue dicho en una época, antes que nada, habrá que reconocer esa exigencia anónima del pensamiento, “acorralarlo en todas las cosas o gestos mudos que le dan una figura positiva, dejarlo desplegarse en esa dimensión del «se» [«se

⁴³ "Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien proviene el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible" (Foucault, 1992: 3).

piensa», «se habla»], donde cada individuo, cada discurso conforma tan sólo el episodio de una reflexión” (*Ibíd.*: 576. TDF). En resumen, la arqueología foucaultiana se presenta como un modelo de análisis en el cual el lenguaje y el pensamiento no son considerados a partir de la intención consciente del sujeto de conocimiento, sino a través de una “voluntad de saber, anónima y polimorfa” (*Ibíd.*: 1109. TDF) de la cual es posible señalar tanto las regularidades como las leyes de transformación – eso que Foucault denomina “la discontinuidad anónima del saber” (*Ibíd.*: 759. TDF). Desde esta concepción, ningún pensamiento, ningún autor, ningún libro pueden existir por sí mismos; serán siempre comprendidos en una relación de sinergia y de interdependencia que los hace converger en las redes anónimas del saber (Gros, 2013).

Esta comprensión de la estructura anónima del saber ha alternado en Foucault con su reivindicación del anonimato, aunque habría que subrayar que para él fue más decisiva la cuestión reivindicativa; dicho de otro modo, más que una simple cuestión de método, el anonimato ha sido en él sobre todo una reivindicación, como lo atestiguan estas palabras:

Tenemos que conquistar el anonimato, testimoniar la enorme presunción de convertirnos al fin un día en seres anónimos, un poco como los clásicos testimoniaban la enorme presunción de haber encontrado la verdad suscribiéndole sus nombres. En otro tiempo, el problema para quien escribía era desprenderse del anonimato de todos; el de nuestros días consiste en llegar a borrar su propio nombre y alojar su voz en ese gran murmullo anónimo de los discursos que se pronuncian (Foucault, 2001a: 624. TDF).

2. La reivindicación del anonimato en el acto de escribir

El acto de escribir fue alguna vez anónimo. La producción tanto como la circulación de obras tenían algo de anónimo; sin embargo, su composición debía responder al orden de lo que era considerado magnánimo o mítico. Lo que se reconocía en las obras fuera, antes que nada, la presencia de un héroe y sus proezas –aquellas acciones grandiosas que permitían la sobrevivencia mítica de un nombre–, mientras que quien se consagraba a escribir y a transmitir esos hechos permanecía en la sombra, prestando sus ojos, sus oídos, su mano y algunas palabras gloriosas, a lo

que debía inscribirse con tinta indeleble en la memoria de los hombres. Esta condición anónima de la escritura reinó hasta el fin de la Edad Media; la noción de autor sólo comenzó a adquirir cierta importancia en el curso del siglo XVII, cuando apareció como especificidad jurídica que tomará toda su fuerza más tarde, en el siglo XIX, momento en que la expresión “derechos de autor”⁴⁴ se volvió completamente corriente y los textos entraron, como otras tantas cosas, en el sistema de propiedad que caracteriza la era capitalista. En adelante, los textos pertenecerán en propiedad a aquellos que los escriben, como si se tratase de otro bien del cual la justicia será la garante de los derechos atribuidos a un tipo de propietario: el autor. Sin embargo, esta importancia concedida al acto de escribir adquirió simultáneamente un carácter transgresivo al interior del sistema jurídico y social desde el cual ha obtenido su gloria:

Los textos, los libros, los discursos empezaron realmente a tener autores (diferentes de personajes míticos, de grandes figuras sacralizadas y sacralizantes) en la medida en que el autor podía ser castigado, es decir, en la medida en que los discursos podían ser transgresivos [...] Y cuando se instauró un régimen de propiedad para los textos, cuando se promulgaron unas reglas estrictas sobre los derechos de autor [...] fue en ese momento cuando la posibilidad de transgresión que pertenecía al acto de escribir tomó cada vez más el cariz de un imperativo propio de la literatura. (Foucault, 1999a: 339)

La entrada del autor en el sistema jurídico concurrió pues con la posibilidad de una persecución penal del acto de escribir y de hacer de ese acto, eventualmente, algo infamante. Pero si el posible carácter transgresivo de la escritura llegó a estar circunscrito al aparato jurídico donde el autor fue reconocido, hay que añadir que ese carácter no ha sido definido y encerrado únicamente en dicho aparato; la literatura ha hecho aparecer desde sí misma al menos dos elementos transgresivos que le han dado nuevas inflexiones, disponiendo una reivindicación diferente del anonimato y redefiniendo lo que ha podido ser considerado como literatura en la modernidad.

El primer elemento ha consistido en proscribir lo fabuloso y lo mítico del interior de las obras literarias, tomando como nuevo imperativo el deber de escribir, de decir lo

⁴⁴ En 1606 el autor apareció como una especificidad jurídica, pero fue sólo en 1866 que la expresión “derechos de autor” tuvo ya un uso corriente en Francia (Le Robert, 1992).

más oscuro y cotidiano; en el momento en que el anonimato del autor desaparece para alcanzar cierto renombre público, el anonimato llega a poblar el interior de las obras⁴⁵: los hombres y los acontecimientos más cotidianos y oscuros comienzan a hacer parte de la literatura. Ahora bien, según Foucault esa condición singular de la literatura fue correlativa a la implementación de medidas y documentos administrativos en la progresión de un poder cada vez más burocratizado. En “La vida de los hombres infames”, él se pregunta si la emergencia de una literatura consagrada a decir lo oscuro y lo anónimo no sería compatible con el hecho de que, en el curso del siglo XVII, hubo una sociedad y una forma de poder que “prestó palabras, giros y frases, rituales de lenguaje, a la masa anónima de las gentes para que pudiesen hablar de sí mismas” (Foucault, 1999b: 404). Al respecto, él hace la siguiente acotación:

La literatura forma parte [...] de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero la literatura ocupa en él un lugar especial: consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse asimismo fuera de la ley, o al menos a hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la transgresión o de la revuelta [...] Pero es preciso no olvidar que esta posición singular de la literatura no es más que el efecto de un dispositivo de poder determinado que atraviesa en Occidente la economía de los discursos y las estrategias de lo verdadero. (*Ibíd.*: 406-407)

El segundo elemento del carácter transgresor de la literatura emerge en yuxtaposición al sistema jurídico de los “derechos de autor” y a la recepción de lo oscuro y lo anónimo al interior de las obras literarias; se trata de un elemento que llegó a erigirse como una especie de ética de la producción literaria desde finales del siglo XVIII⁴⁶ y que consistió en la búsqueda de una “experiencia del afuera” (Foucault, 1999a: 299) en la que el escritor se desvanece en provecho del murmullo incesante y neutro del lenguaje propio de la escritura literaria. Pero, ¿de dónde viene ese interés de lo neutro que emerge de repente en la literatura?, ¿es la simple

⁴⁵ "El artista sólo ha salido del anonimato en que habían residido aquellos que habían cantado las epopeyas cuando recupera para sí las fuerzas y el sentido de aquellas valoraciones épicas. La dimensión de lo heroico pasó del héroe a aquel que lo representa, en el momento en que la propia cultura occidental se convirtió en un mundo de representaciones" (Foucault, 1996: 111-112).

⁴⁶ Quizás con un Sade que desde la literatura ha dejado hablar “la desnudez del deseo” o con un Hölderlin que ha permitido que en la poesía se manifieste “la brillante ausencia de los dioses” (Foucault, 1999a: 300).

negación del sujeto “autor”?, o ¿podría quizás obedecer a las mismas exigencias del discurso científico que se han impuesto en la modernidad? Hipótesis posible de ese glorioso azar de la historia donde podrían converger dos líneas tan diferentes de la producción discursiva, una pretendiendo la exactitud objetiva y la otra buscando la exclusión del sujeto “autor”.

Sin embargo, es Foucault quien señala que la función que ha tenido el autor no se ha desarrollado de la misma manera en todos los discursos. Para él la noción de autor se constituyó en un momento fuerte en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas y de las ciencias, demandando nuevas exigencias donde se mezclan diversas disciplinas para redescubrir o reactualizar ciertos discursos –incluso a partir de cartas o manuscritos– que iban a influenciar y a reconducir otros discursos. Operaciones a la vez específicas y diversificadas empezaron a determinar los orígenes de producciones discursivas y, de ese modo, la función que ha tenido el autor, o lo que Foucault llama simplemente la “función autor” (Foucault, 1999a: 338)⁴⁷, se convirtió en algo más complejo, insertándose en una posición “transdiscursiva” (*Ibíd.*: 344) en la que un autor sólo es el sustrato de un elemento o de un grupo de elementos que conforman las redes del saber y la coherencia del discurso. Así, el autor no es ya simplemente ese creador intencional de un discurso, sino sobre todo una función de la lógica de la producción discursiva, allí donde él es convertido en una categoría, un criterio de clasificación y de orden que se le asigna a un texto y a su proliferación teórica y práctica.

Ahora bien, mientras la función que ha tenido el autor al interior de los discursos literarios se reforzó entre los siglos XVII y XVIII, cuando los textos sólo podían ser admitidos si eran adjudicables a un autor, los textos científicos comenzaron a ser

⁴⁷ Este es el término que utiliza Foucault para hacer referencia a las características específicas de modos de existencia, de circulación y de funcionamiento de las formas discursivas –como la científica o la literaria– al interior de nuestra sociedad. Si de un lado el autor ha estado inscrito en el campo de relaciones de producción, apropiación y circulación de los discursos, Foucault propone, por otro lado, restituirlo en el cuadro de una función más compleja y variable de los discursos, más allá de toda comprensión y de toda atribución psicológica, pues no se trata de hacer desaparecer al autor para substituirlo por simple estructuras mentales o lingüísticas.

concebidos “en el anonimato de una verdad establecida o siempre demostrable de nuevo” (*Ibíd.*: 340). Así, lo que daba la garantía a un discurso científico era la pertenencia a un sistema y no “la referencia al individuo” (*Ibíd.*). Una neutralidad llegó entonces a dominar en el lenguaje científico bajo las formas de teoremas, proposiciones, conjuntos, propiedades, etc., mientras que en el campo de la literatura era primordial definir la proveniencia de los textos, establecer *¿quiénes los han producido?*; pregunta análoga a aquella que hacía Nietzsche cuando se preguntaba *¿quién habla?* y a la cual respondía de cierto modo Mallarmé al afirmar que lo que habla es el lenguaje mismo, borrando el “yo” de la producción del discurso⁴⁸. Es en esta convicción de Mallarmé que se anuda otra forma de impugnación a ese juego de reconocimiento en el que el autor ha sido tomado para indicar un yo que habla con la potestad y la propiedad de lo que dice. A diferencia del autor como principio fundador y original del texto, otro imperativo se toma así la escritura literaria buscando alcanzar el anonimato del lenguaje. Es entonces claro que la operación neutralizante del discurso científico ha sido la de borrar toda posición subjetiva a nombre de la “objetividad” de la ciencia y de la neutralidad de sus teoremas, mientras que la operación neutralizante del discurso literario consiste en disipar el sujeto para dar lugar a la neutralidad del anonimato del lenguaje.

Además, si la aparición del renombre del autor ha coincidido con la desaparición del héroe al interior de la obra, al mismo tiempo ese renombre comienza a ser socavado por la exigencia de la desaparición del autor que abrirá así el verdadero lugar del espacio literario: ese extraño *afuera* sin héroe y sin autor poblado por el murmullo anónimo del lenguaje que ha irrumpido en obras como las de Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski, Beckett o Blanchot. El anonimato como principio de la escritura

⁴⁸ "A esta pregunta nietzscheana: *¿quién habla?* responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma -no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario" (Foucault, 1986: 297) Foucault dirá también que lo que entraña la obra de Mallarmé es "la experiencia desnuda del lenguaje, la relación del sujeto hablante con el ser mismo del lenguaje" (Foucault, 1996: 211) Hay que señalar además que Blanchot ya se había pronunciado en este mismo sentido: "la palabra poética ya no es palabra de una persona: en ella nadie habla y lo que habla no es nadie, pero parece que la palabra sola se habla. El lenguaje adquiere entonces toda su importancia; se convierte en lo esencial; el lenguaje habla como esencial [...] En lo sucesivo no es Mallarmé quien habla sino que el lenguaje se habla, el lenguaje como obra y como obra del lenguaje" (Blanchot, 1987:35)

reaparece fuera del juego de la gloria, es decir, no como la subordinación a la primacía de los grandes hombres y de los grandes acontecimientos dignos de un relato, sino como la exigencia propia en el juego interno de la escritura que en adelante es pensada como una experiencia que no demanda ya unidad ni originalidad ni la autoridad de un yo que habla. El camino del anonimato a la literatura que las obras antes recorrían, se ha invertido: en lo sucesivo el gran nombre que alberga y otorga la literatura se disipa en la neutralidad del anonimato del lenguaje. Lo que anuncia entonces la desaparición del autor en los juegos del lenguaje corresponde no sólo al anonimato que define otra composición interna de la obra, con personajes oscuros y acontecimientos anodinos, sino sobre todo otra concepción de la literatura en la que la obra deviene ese espacio de desaparición del sujeto, verdadera subversión contra el poder y la gloria de la subjetividad hablante de la modernidad: la escritura en tanto que exigencia y expresión del anonimato del lenguaje.

3. El cuestionamiento de la fuerza transgresiva de la escritura

La hipótesis de la desaparición del autor no fue una invención de Foucault⁴⁹; sin embargo, en sus investigaciones y reflexiones el alcance de este tema ha sido correlativo a lo que en *Las palabras y las cosas* él había comprendido como la emergencia de “el ser del lenguaje” en la literatura moderna (Foucault, 1986: 109 y 123). Según Foucault, desde el siglo XIX la literatura ha sido el discurso que detenta y libera por sí mismo el ser del lenguaje, ella ha devenido la modulación de la infinitud del lenguaje, allí donde un murmullo viene a situarse “entre tantos otros - tras todos los otros, antes de todos los otros” (Foucault, 1999a: 192)⁵⁰. Su texto

⁴⁹ Casi simultáneamente a Foucault, Roland Barthes hablaba de la “muerte del autor”: “el nacimiento del lector se paga con la muerte del autor” (Barthes, 1987: 5). Incluso Blanchot también lo había sugerido en *El espacio literario*, indicando que la obra, en la afirmación impersonal que es, ignora finalmente al escritor “la obra exige que el escritor pierda toda «naturaleza», todo carácter y que, dejando de relacionarse con los otros y consigo mismo por la decisión que lo hace yo, se convierta en el lugar vacío donde se anuncia la afirmación impersonal” (Blanchot, 1987: 47).

⁵⁰ Este murmullo incesante donde viene a insertarse el lenguaje literario es también concebido por Foucault, a partir de Borges, como el fenómeno o el espacio de la biblioteca: “el espacio de una

sobre Blanchot, *El pensamiento del afuera*, data de la misma época que *Las palabras y las cosas*; allí va a retomar al menos tres veces la apuesta implícita al “ser del lenguaje”: primero él dice que “el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”, luego afirma que “el ser del lenguaje es la desaparición visible de aquel que habla” y, finalmente, concluye que “el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera” (*Ibíd.*: 300, 317 y 319). Es evidente que Foucault toma el pensamiento de Blanchot bajo la forma de un discurso que niega el sujeto a partir de la experiencia de la escritura en la literatura; pero es justamente Blanchot quien entrevé las consecuencias extremas de esta experiencia en la escritura llamada literaria, que es:

una palabra sin conocimiento, sin resultado [y] quien la pronuncia no la conoce, solo conoce su peso, su presión, su exigencia infinita, palabra inhumana que no llega al hombre capaz, sino al que de repente se ve solo, «desprendido, abandonado, rechazado» (Blanchot, 1992: 88).

Ahora bien, es quizás frente a la “laxitud” de ese desamparo de la soberanía solitaria del lenguaje y del acto de escribir que Foucault siente la necesidad de renunciar a pensar la literatura como el más alto lugar de la subversión, pues aunque la práctica lingüística del anonimato haya podido ser una experiencia singular de impugnación, no tiene como consecuencia directa una práctica efectiva de la resistencia. A este respecto Judith Revel dice que:

los «casos» literarios son ciertos acontecimientos singulares, es decir, extraordinarios; pero también son, más banalmente [...] «casos» individuales sin recomposición posible, es decir, fragmentos de soledad (Revel, 2002 : 76. TDF).⁵¹

Este tipo de cuestionamiento acerca de la efectividad de una resistencia o de una insurrección surgida de la escritura literaria también puede evidenciarse en Foucault cuando se pregunta:

literatura que no existe más que en y por la red de lo ya escrito: libro en el que se juega la ficción de los libros”, libro “que se extiende sobre el espacio de los libros existentes”, donde “cada obra literaria pertenece al murmullo indefinido de lo escrito” (Foucault, 1999a: 220-221).

⁵¹ Según Revel, los casos literarios no son muy apropiados para pensar la resistencia en la medida en que no permiten pensar la producción común: “si solo se tratara de movimientos individuales de resistencia, el problema sólo sería escapar lo más que se pueda a las estrategias de recuperación del discurso. En el caso de los focos colectivos de resistencia, es la constitución y el devenir de los focos mismos, en tanto que colectivos, lo que ahora debe problematizarse” (Revel: 2003. TDF).

¿subsiste todavía la función subversiva de la escritura? La época en la que el mero acto de escribir, de hacer que la literatura existiera gracias a su propia escritura, bastaba para expresar una contestación respecto a la sociedad moderna, ¿no está ya caduca? ¿No ha llegado el momento ahora de pasar a las acciones verdaderamente revolucionarias? (Foucault, 1999a: 380)

Estos cuestionamientos van a llevarlo a preguntarse aún si no sería preferible dejar de escribir o, para decirlo mejor, abandonar la idea de que la escritura es la forma paradigmática de la subversión. Es así que después de la “desaparición del autor”, él formulará también “*la desaparición del gran escritor*” (Foucault, 2001b: 157), tanto en el dominio de la literatura como en el de la filosofía:

La escritura que, hasta ahora, era portadora de un muy alto valor, ¿no es preciso suspenderla ahora provisionalmente, en todas sus formas, ya se trate de literatura o de filosofía? cuando nació en mí la duda sobre la función subversiva de la escritura, no implicaba solo a la literatura -y si he tomado el ejemplo de la literatura, es simplemente porque era un ejemplo privilegiado- sino que esa duda se aplica también naturalmente a la filosofía. Entiendo con ello que la filosofía ha perdido esa fuerza subversiva, y más en cuanto, desde el siglo XVIII, se ha convertido en un oficio de profesor de universidad [...] Si he tomado el ejemplo de la literatura es porque era la forma de escritura que ha sido hasta hoy la menos recuperada por el orden establecido y la que sigue siendo más subversiva. Pero si esta misma literatura ha perdido hoy su fuerza destructiva, es completamente normal que las otras formas de escritura la hayan perdido desde hace tiempo (Foucault, 1999a: 391)

Foucault se separa entonces de aquel ideal que presume que el sólo acto de escribir es ya subversivo o que al menos sobrepasa todos los límites impuestos por la sociedad, pues ello se produciría supuestamente “en este espacio exterior, en este espacio excluido necesariamente de la sociedad, en este espacio que Blanchot llamó el «lugar neutro» de la escritura” (*Ibíd.*: 392). Foucault precisa inmediatamente que no es a Blanchot a quien ataca, considerando que

ciertamente existen unos lugares neutros de la escritura, por lo menos existían hasta una fecha reciente. Pero ya no estoy seguro de que hoy estos lugares conserven todavía su carácter neutro -por supuesto, estos lugares de escritura no han sido neutros por razón de su emplazamiento histórico-social, sino, en líneas generales, porque se encontraban en el exterior, en su relación con la sociedad-, y ya no sé si conservan esa exterioridad (*Ibíd.*).

Es el momento en que Foucault no cree ya en una escritura que sería el “afuera” de todo, o que sería lo otro de todo; él comienza a comprender entonces la literatura como un tipo de discurso que puede encontrarse al interior del sistema social de la burguesía, en el cual los textos que en una primera instancia son considerados como escritos subversivos, luego serán catalogados como simple “literatura”. Según

él, en la sociedad burguesa la literatura es tomada como aquella “libertina” cuyas “tonterías” pueden ser toleradas:

En nuestra sociedad, la literatura se ha convertido en una institución en la que se vuelve posible la transgresión que en cualquier otro lado sería imposible. Por ello la sociedad burguesa se muestra completamente tolerante con lo que ocurre en la literatura. En algún modo, la literatura se admite en la sociedad burguesa precisamente porque ha sido digerida y asimilada. La literatura es aficionada a las escapadas (*fugueuse*): hace tonterías, pero cada vez que vuelve a casa es perdonada (*Ibíd.*: 382)

En el momento en que Foucault es consciente de que la literatura ha devenido una forma de escritura reasimilable por la sociedad burguesa, dejará de centrarse en el análisis de las estructuras propias del lenguaje literario para pasar a tratar de "captar más bien el movimiento, el pequeño proceso, por el que un tipo de discurso no literario, desatendido, olvidado apenas pronunciado, entra en el campo literario" (Foucault, 2008: 66-67). Es entonces cuando va a interesarse cada vez más en el discurso anónimo de la vida cotidiana, en "todas esas palabras aplastadas, rechazadas por la institución, o dejadas de lado por el tiempo [...] ese lenguaje a la vez provisional y obstinado que nunca franqueó los límites de la institución literaria, de la institución de la escritura" (Foucault, 1999b: 153). Ensancha y modifica así los dominios de sus investigaciones, teniendo siempre como precepto el hecho de que “hay pensamiento por todas partes”, y no sólo en la filosofía o en la literatura, sino también en un mecanismo administrativo, en una legislación, en el reglamento de una prisión, etc. Sin embargo, en relación a la superación del propio pensamiento filosófico, aún estimará que:

mostrar objetos tan irrisorios como los informes policiales, las medidas de internamiento, los gritos de los locos, no es suficiente para salir de la filosofía. Para mí, Nietzsche, Bataille, Blanchot y Klossowski fueron maneras de salir de ella (Foucault, 2008: 68)

Después de todo, el paso que tuvo Foucault por la concepción de la *desubjetivación* y del poder anónimo del lenguaje, ha operado en él como una dinámica que ayudó a hacer de su propio pensamiento un espacio de ejercicio crítico y de modificación permanente, una herramienta y un arma teórica, un “arma” a la que él le cuestionó su lado práctico.

Ahora bien, cabe señalar que Foucault no abandonó el ejercicio de la escritura; más bien transformó su relación con ella. De una escritura entendida como modelo paradigmático de la subversión, pasó a la concepción de una escritura instrumental que podría permitir al pensamiento operar, con un amplio espectro de posibilidades, mediante ese doble valor que la ficción ha adquirido en la modernidad: ofreciéndose “explícitamente como artificio, pero comprometiéndose a producir efectos de verdad que, como tales, son reconocibles” (Foucault, 1999b: 406). Se encuentra aquí esa otra reivindicación que Foucault hace de la escritura bajo la forma de una ficción que se podría poner a funcionar al interior de los juegos de verdad; entre las diversas ocasiones en que Foucault habla de esta reivindicación, basta citar estas palabras:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir, "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica (Foucault, 1980b: 162)

Se trata de aquella práctica de la escritura que Foucault mismo caracteriza como “una especie de ficción histórica”⁵², a través de la cual no sería cuestión de mostrar la primacía de la ficción con respecto a la realidad –o viceversa–, sino de indicar las discontinuidades que han emergido en lo que se llama “historia”. Los diferentes análisis de los que Foucault se ocupa hacen de la propia historia un campo de experiencia: para pensar “*lo que somos*” (Foucault, 2001b: 328), para pensar *contra* el presente. Es ahí donde se inscribe justamente su perspectiva de una “historia política de la verdad” a partir de la cual sería posible demostrar cómo un cierto concepto de verdad ha funcionado –o ficcionado– en las prácticas morales, en las redes del saber y del poder, para intentar entrever las posibilidades de un cambio.

⁵² A este respecto, Foucault advierte en una entrevista: "No soy verdaderamente un historiador. Y no soy novelista. Practico una especie de ficción histórica. De cierta manera, sé muy bien que lo que digo no es verdad. Un historiador podría muy bien decir de lo que he escrito: «esto no es verdad» [...] intento provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si lo logro, esta interferencia producirá efectos reales en nuestra historia presente. Deseo que mis libros alcancen su verdad una vez escritos y no antes" (Foucault, 2001b: 859.TDF). Luego, en otra entrevista también dice: "las personas que me leen, en particular las que aprecian lo que hago, a menudo me dicen, riéndose: «En el fondo, sabes bien que lo que dices no es más que ficción». Y siempre contesto: «Desde luego, no es cuestión de que sea otra cosa que ficciones»"(Foucault, 2013: 36).

De hecho, la ruptura de Foucault con la escritura consistió en abandonar la esperanza de conquistar por intermedio de ella cierto “afuera”, para poder pasar a una estrategia más eficaz donde la escritura ya no es definida por el acto intransitivo de un lenguaje neutro, sino por su compromiso en los juegos de verdad. El efecto de impugnación de la escritura se desplaza de esta manera hacia un vínculo epistemológico, ético y político respecto a la valentía en la producción de verdad, del decir verdad (*parrhêsia*). Sin embargo, no se tratará de la simple oposición entre un “adentro” y un “afuera”, entre una contingencia histórico-social insuperable y el poder impersonal del afuera, sino de la yuxtaposición entre un lenguaje objetivado y la palabra plural y cada vez singular de la resistencia. Y aunque para Foucault “la palabra del afuera” se haya convertido en “un mito”, no hay que olvidar que ella es finalmente “un sueño que no se deja de reconducir” (Foucault, 2001b: 77). A partir de los años setenta, los esfuerzos de la escritura literaria por superar toda sujeción gracias al afuera del murmullo incesante y anónimo del lenguaje, serán reconducidos por Foucault hacia una práctica política de la verdad y de su apuesta por la resistencia; esa fue su manera de “reconducir” el sueño de “la palabra del afuera”.

Pero, ¿qué pasa entonces con el “pensamiento del afuera”? ¿Acaso Blanchot abandonará también ese ideal de un pensamiento y de una escritura que se han destinado a un “afuera”? Si Foucault sintió el impase de una escritura literaria consagrada a la impugnación, Blanchot perseverará en la potencia neutra de la impugnación que devendrá en él un “poder sin poder”; pero su tarea será muy diferente de la simple idealización de la escritura literaria. Mientras que en Foucault la ficción es definida desde un lugar que la pone en relación con la historia y la actualidad, en Blanchot ella permanecerá en el espacio del afuera, en donde no sólo se borra la propia literatura, sino también todo rastro de poder; es la diferencia entre una ficción que tiene la pretensión de operar en los juegos de verdad y una ficción “inoperante”. En este sentido, es necesario subrayar que Blanchot ha perseverado en la literatura tratando de “responder a lo imposible”, no haciéndolo posible, sino

intentando escuchar lo que hace señas desde la *imposibilidad de lo infinito*. Blanchot continuará dándole una mayor densidad a ese espacio neutro de la escritura, siempre con la exigencia del “borrarse” (*effacement*), exigencia que corresponde no sólo a la “desaparición del sujeto” para dar lugar al carácter impersonal del lenguaje, sino también a la atenuación de sí mismo en beneficio de un *otro*; y allí habrá aún una escritura diferente que se reanimará con una palabra sin poder, una palabra que tendría como exigencia la exclusión de toda presencia autoritaria en las relaciones con los otros y consigo mismo.

Segunda parte: *Anonimato e impoder*

V. El poder del rechazo: la emergencia de la relación con la política y la escritura en Blanchot

Primero que todo, hay que advertir que el interés de los análisis desarrollados aquí no es el de exponer de antemano a Blanchot a un tipo de escarnio por el hecho de haber militado en la extrema derecha durante su juventud, particularmente en los años treinta⁵³; se tratará más bien de señalar cómo la literatura emergió en su obra a partir de un vínculo con la política y a través de nociones muy específicas como *el rechazo* y *la acción revolucionaria*. Pero antes de pasar a la revisión de dicho vínculo y de las nociones referidas, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre las implicaciones y la posible trascendencia del activismo político de Blanchot durante esa época.

Efectivamente, las primeras “apariciones públicas” del Blanchot escritor datan de cuando participó como periodista de diferentes ediciones periódicas cercanas a la extrema derecha francesa⁵⁴. Fue esta participación la que ulteriormente, en la década del setenta y con mayor ahínco en los ochentas y noventas, llevó a que se le reprochara una marcada actitud nacionalista y fascista, abriéndole todo un proceso político que se ha denominado “el caso Blanchot”⁵⁵. Con respecto a ese activismo de derecha, uno de los detractores más célebres ha sido Philippe

⁵³ Se aclara además que no se pretende hacer una investigación exhaustiva sobre este periodo del pensamiento y de la obra de Blanchot; se buscará más bien señalar los primeros rastros por los cuales comienza a dibujarse en Blanchot la diferenciación entre una exigencia política y una exigencia de la literatura. No obstante, se tomarán en consideración tres textos que ya han tratado en profundidad las diferentes problemáticas del Blanchot de los años treinta: el ensayo bibliográfico de Christophe Bident *Maurice Blanchot partenaire invisible* (1998), el libro de Philippe Mesnard *Maurice Blanchot Le sujet de l'engagement* (1996) y el texto de Arthur Cools *Littérature et engagement* (2005).

⁵⁴ Fue colaborador especial de la *Revue française* (donde en 1931 publicó su primer texto: “François Mauriac et ceux qui étaient perdus”), de *Rempart* (1933), de *Combat* (en 1936 y al final de 1937) y de *L'insurgé* (1937); en el curso de los años treinta fue igualmente redactor en jefe del *Journal des débats* (donde luego también fue crítico literario durante la ocupación nazi) y de *Aux Ecoutes* (1934-1938). En relación a la participación de Blanchot en estos diarios y revistas, ver particularmente la descripción que de ello hace Christophe Bident (1998: 35-126).

⁵⁵ Con relación al “caso Blanchot” se puede consultar el compendio que se ha hecho de éste en la tesis doctoral *Maurice Blanchot: la exigencia política* (Martínez, 2011). En este capítulo no se hará un seguimiento detallado de lo que se ha denominado “el caso Blanchot”; sin embargo, se harán algunas referencias a aspectos muy precisos que aparecen en los mismos textos de Blanchot, aspectos como su supuesto antisemitismo y su reivindicación del nacionalismo y de la violencia.

Mesnard, quien supone que lo sucedido en los años treinta fue para Blanchot mismo un “pasado inconfesable” que habría provocado en él un sentimiento de culpabilidad en relación al antisemitismo y la experiencia de una crisis personal que lo condujo al retiro y a refugiarse en lo impersonal de la escritura literaria⁵⁶. Sin embargo, sería complicado atribuir a Blanchot un marcado y declarado antisemitismo, pues incluso si durante su periodo de estudiante, en la década del veinte, estuvo vinculado a un movimiento como *L’action française* que tenía una fuerte tendencia antisemita, e incluso si pudieran encontrarse en sus escritos los rastros de una herencia antisemita proveniente del conservadurismo católico, no podría dejarse de lado, como lo sugiere Arthur Cools en su texto *Littérature et engagement*:

que la aparición del ideologema antisemita en el discurso de Blanchot está ligada a una economía más vasta donde diferentes temas [como aquel de una crítica a la economía capitalista] y diversas series de oposiciones se mezclan y se subordinan según la pretensión ideológica dominante que no se traduce en ningún momento a los meros términos antisemitas. (Cools, 2005. TDF).

Además, hay que resaltar que en 1933, en un artículo aparecido en el diario *Le Rempart*, Blanchot se ocupó de denunciar “las bárbaras persecuciones contra los judíos” inspiradas según él por la demagogia hitleriana, añadiendo que “ellas nunca han tenido un fin político preciso”, que sólo “han servido para satisfacer unos poderes instintivos” (Blanchot, 1933a: 2. TDF). No hay que olvidar tampoco que, durante el resto de su vida, el compromiso de Blanchot de cara al pueblo judío fue verdaderamente claro, un compromiso del que no podría afirmarse con certeza que le sea atribuible por un sentimiento de culpabilidad; más bien a su actitud ética ante la amistad –particularmente con Emmanuel Lévinas y Robert Antelme– y en contra del sinsentido de los acontecimientos de la guerra.

Sin embargo, como se ha advertido ya, aquí no se pretende profundizar en la polémica de un supuesto “pasado oscuro” de Blanchot –que habría tenido en él, como lo insinúa Mesnard, efectos psicológicos que repercutirían al mismo tiempo en su obra–; resulta entonces más pertinente seguir el propósito expresado por

⁵⁶ Mesnard afirma por ejemplo que “sus exaltaciones políticas [aquellas de un nacionalismo de extrema derecha] se sustituyen por una pasividad literaria marcada de una culpabilidad aplastante por los judíos” (1996: 38. TDF).

Arthur Cools cuando dice que “no se trata de revelar un ‘sucio secreto’ en el origen de su obra, ni de minimizar su compromiso político en los años treinta como si fuese un simple percance” (Cools, 2005. TDF). Realizando una lectura y una interpretación diacrónica, Cools intenta mostrar las problemáticas y las primeras apuestas de la relación entre la literatura y la experiencia del compromiso político en la obra de Blanchot:

Es esta la relación que se refleja sin cesar en los escritos de Blanchot de los años treinta, sea en una crítica literaria o política [...] no se comprendería nada del compromiso de Blanchot si no se tiene en cuenta primero la primacía de la literatura, y así mismo, no se comprendería nada alrededor de la literatura si no se tiene en cuenta la experiencia política del compromiso. (*Ibíd.* TDF)⁵⁷.

Para Cools el interés de recurrir a los artículos publicados por Blanchot y a su militancia política en el periodo en cuestión, es señalar los fundamentos sobre los cuales reposa su obra, el surgimiento y la “elaboración de una reflexión sobre la literatura”. Según Cools, es probable que en los textos de Blanchot de los años treinta estén “ya perfiladas las bases de una concepción de la literatura entendida como experiencia del origen” (*Ibíd.* TDF) y que, en la búsqueda de una reivindicación de la autonomía de la obra literaria, Blanchot haya llegado a producir un “discurso híbrido”, una especie de estetización del discurso político de la ideología revolucionaria de la extrema derecha en el que nociones tales como “rechazo”, “revolución”, “secreto”, “amistad” o “silencio”, ya se perfilaban en esa época como elementos fundamentales en la construcción del discurso literario blanchotiano. Lo que ha pretendido Cools es expresar, a fin de cuentas, “la continuidad del discurso blanchotiano en su evolución” (*Ibíd.* TDF). Ahora, sin querer “ir contra”⁵⁸ los resultados de la investigación de Cools, se buscará más bien señalar

⁵⁷ Más aún, hacia el final de su texto, Cools afirmará: “Positivamente hablando, pensamos que, de un lado, el compromiso de Blanchot en los años treinta está intrínsecamente ligado a una concepción estética particular, y de otro, que la autonomía del discurso literario que resulta de ello presupone ese compromiso. Los dos momentos fundamentales para comprender la evolución de Blanchot se condicionan mutuamente. El uno llama al otro, ambos coinciden en su límite. La eficacia de la obra, es decir, su poder de crear un mundo nuevo, es proporcional a una posición revolucionaria en el mundo y el logro de la dinámica del rebasamiento engendrado por esta dualidad sería la transformación del mundo mediante la fuerza de la obra” (*Ibíd.* TDF).

⁵⁸ Incluso si se pudiera considerar pertinente la “elección metodológica” de Arthur Cools cuando expresa que para realizar su investigación decidió “ir contra ese objeto recalcitrante” que es la obra de Blanchot —separándose de ella para no perderse en su “oscuridad”, insertándola en el tiempo de la historia para hacerla salir de su tendencia a mantenerse ausente de la historia y analizándola

el punto por el cual comienza la disyunción entra la exigencia del rechazo y aquella otra exigencia de la escritura consagrada al anonimato de la obra literaria y al movimiento desobstante del *afuera* y de lo *neutro*. De este modo, no se pretende sugerir que esta diferenciación desembocaría en la negación o el rebasamiento de una de las dos exigencias, sino que esta distinción se convertirá, simultáneamente, en la tarea permanente de una reflexión y en una postura ética en la cual el *rechazo* –que está inmerso en la cuestión de la política, pero que también hace parte de la esencia de la literatura– y el *desobramiento* –surgido de la experiencia literaria, pero que implica indirectamente la política ya que con él se abre otro espacio por fuera del poder– estarán en una constante tensión, siempre necesarios y, sin embargo, inconciliables. A continuación se abordará la primera y radical manifestación de ese *rechazo* en la obra de Blanchot, donde inicialmente aparece relacionado con la literatura.

1. El espíritu revolucionario y “la grandeza literaria francesa”

La *noblesse* [nobleza] europea –del sentimiento, del gusto, de la costumbre, en suma, entendida esa palabra en todo sentido elevado– es obra e invención de *Francia* [...] También ahora continúa siendo Francia la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa y la alta escuela del gusto: pero hay que saber encontrar «esa Francia del gusto». Quien forma parte de ella se mantiene bien oculto: –sin duda constituyen un número pequeño las personas en las que esa Francia se encarna y vive, y son, además, hombres que no están asentados sobre piernas muy robustas, hombres en parte fatalistas, de ceño sombrío, enfermos, y en parte enervados y artificiosos, que tienen la *ambición* de ocultarse. Algo es común a todos ellos: cierran sus oídos a la furibunda estupidez y a la ruidosa locuacidad del *bourgeois* [burgués] democrático. (Nietzsche, 1983: 210-211)

En la época en que Blanchot era periodista de extrema derecha mostraba ya aquella discreción de la que hablan la mayor parte de personas que lo conocieron; esa

como una obra tributaria de la problemática ideológica francesa y europea de los años treinta–, es posible que la fuerte determinación de su “elección” acabe presa de la siguiente paradoja: el hecho de querer “ir contra” la obra de Blanchot dándole una continuidad en el tiempo, es quizás una manera de otorgarle la coherencia decisiva que le haría existir en tanto que “Obra”, en tanto que unidad cuya única cosa faltante sería ocuparse de reunir los fragmentos dispersos en el tiempo y las opiniones; así, aquel que objetivamente quisiera “ir contra” está finalmente “en favor de” esa Obra que el mundo y el tiempo reclaman. De la misma manera, es probable que aquel que quisiera “ir en favor de” la obra de Blanchot también corra el riesgo de “ir contra”, sacralizándola y fijándola en el eco insuperable de su silencio, como si se tratase de enterrarla finalmente en el vacío de su inexistencia. “Ir contra” o “ir en favor de” la obra de Blanchot es ya estar apresado en el torbellino de la ambigüedad que ella comporta. Ni por ni contra, y ese “ni” es la exigencia de esta neutralidad no-objetiva de la obra de Blanchot.

discreción contrastaba con la fuerte virulencia de los propósitos expresados en sus primeros artículos en donde empezaba a manifestarse su voluntad de rechazo. Pero, ¿qué es lo que él rechazaba? Impregnado de la ideología nacionalista de la extrema derecha francesa, Blanchot consideraba que había que rechazar el materialismo introducido en el mundo por la democracia, el capitalismo y el marxismo. A grandes rasgos, la democracia representaba para él la decadencia en política, siendo tan sólo “la hija del número y la cantidad” (Blanchot, 1933b: 1. TDF), imponiendo un sistema gregario a través del sufragio, los partidos y el parlamentarismo; del capitalismo, Blanchot rechazaba su modo de producción profundamente materialista; y en cuanto al marxismo, él rechazaba, de un lado, su negación de la libertad del hombre y, del otro, su finalidad última de continuar el modo de producción materialista del capitalismo, asegurando “una conformidad más perfecta con las exigencias de la civilización industrial” (Blanchot, 1976a: 58. TDF)⁵⁹. Sin embargo, es una palabra reivindicada por la ideología política del marxismo la que Blanchot utilizará como expresión del rechazo: la “revolución”. No obstante, para él la revolución marxista no era la verdadera manifestación del ideal revolucionario, pues el marxismo perdería toda su fuerza revolucionaria a partir del momento en que ya no era más que un partido de nuevo atado a un estatismo, volviéndose finalmente “ajeno a la idea, a la acción, a la fe revolucionarias” (Blanchot, 1933b: 1. TDF).

Ahora bien, aunque Blanchot concebía que el origen y la esencia de la revolución se relacionaran con un ideal, él pensaba que la revolución podría desembocar en una salida que no subsistía al interior del ideal mismo, sino que sería el “desenlace incierto” de la acción revolucionaria destinada, ante todo, a la destrucción de un mundo. Es en esta perspectiva que aparece la virulencia del Blanchot de los años

⁵⁹ Blanchot dirá además que la revolución marxista "sólo es el empujón insignificante gracias al cual el mundo capitalista, adentrado en el más alto punto de su evolución, cambia de signo y deviene el mundo socialista" (Blanchot, 1976a: 58. TDF).

treinta que llamaba de una manera clara a la violencia y al terrorismo⁶⁰, considerando que la revolución:

se expresa completamente en el hecho de abolir un mundo: en tanto subsista este mundo, ella es difícil de concebir y es casi imposible considerarla como real; la realidad de las cosas cuya destrucción es toda su realidad, asegura de algún modo su imposibilidad indefinida (Blanchot, 1976a: 57. TDF).

Al intervenir con el terror de un hecho real, la acción revolucionaria concebida por Blanchot estaría así destinada a combatir y destruir este “mundo sin alma” y “decadente”⁶¹ del materialismo moderno; no obstante, como lo ha señalado Arthur Cools, esa acción invocada por Blanchot no se basaba “en un programa político preciso” (Cools, 2005. TDF). Es como si ese “desenlace incierto” de la acción revolucionaria se encerrara al mismo tiempo en un callejón sin salida que impidiese vislumbrar una posible consecuencia del orden de lo político, buscando única y finalmente la afirmación del orden necesario para “el espíritu”. Y es justamente la idea de una revolución llevada en nombre de otro mundo más espiritual⁶² la que va a (in)determinar la concepción de revolución en Blanchot, encerrándola en la intransitividad del círculo dialéctico de una insumisión del espíritu opuesta al materialismo⁶³.

⁶⁰ Blanchot expresó su llamado a la violencia y al terrorismo en varios de sus artículos. Por ejemplo, en el texto “Quand l'Etat est révolutionnaire” (Blanchot, 1933c: 2) aparecía su invocación al uso de la violencia, o en el artículo “Positions” interpelaba a “algunos espíritus suficientemente dueños de sí mismos y demasiado desinteresados para empeñarse en un pensamiento libre y correr los riesgos de una acción ilegal y, si es necesario, furiosa [...] Ese terror que les da instantáneamente la apariencia de seres perfeccionados, es la única reacción saludable que se puede esperar de ellos” (Blanchot, 1933d: 75-76. TDF). Otro claro llamado al “terrorismo” apareció también en su artículo “Le Terrorisme, méthode de salut public” (Blanchot, 1976b).

⁶¹ Estos epítetos con los que se critica el mundo moderno y el marxismo, aparecen en un texto de Blanchot (1976c) destinado a la recepción del libro de Daniel-Rops *Le monde sans âme*. En el artículo “Le marxisme contre la révolution”, también afirmaba que “el mundo actual está atado con fuerza a su desorden y [...] ocasionará nuestra ruina si no preparamos su destrucción” (Blanchot, 1976a: 57. TDF).

⁶² Blanchot habla de una “revolución espiritual” diciendo que es “espiritual” no porque “se cumpla sólo en el espíritu, sino porque se cumple en nombre del espíritu y siguiendo sus resoluciones y sus duras exigencias” (Blanchot, 1976a: 60. TDF).

⁶³ Según Christophe Bident “el idealismo débilmente dialéctico” de Blanchot permaneció no sólo en una expresión “puramente verbal” y en “la ausencia de todo elemento crítico y programático”, sino también en el impase de un “pensamiento espiritualista” que habría encerrado el rechazo blanchotiano de aquella época “en la trampa de sus propias condenas” (Bident, 1998: 63-64. TDF).

Ahora bien, en ese furor por cambiar el mundo y salvar su parte espiritual, Blanchot invocó no sólo la violencia de una acción revolucionaria, sino que también hizo un llamado a un espíritu de grandeza en el que se unirían su tendencia nacionalista y su ideal estético de la literatura⁶⁴. En un periodo en que sus artículos alternaron entre la política y la crítica literaria –incluso si tuvo momentos en que uno de ambos aspectos primaba sobre el otro⁶⁵–, Blanchot llegó a presentar la literatura como una fuerza análoga a aquella del terror y de la revolución. En su obra, el ideal revolucionario estuvo ligado desde el principio a su concepción de la literatura⁶⁶; y si en un primer momento el compromiso político se le imponía para evitar permanecer en la intransitividad de un esteticismo literario y para tratar de alcanzar una acción material, en un segundo momento la literatura, como la revolución, era para él la exigencia de abolir lo que se ha vuelto “degradado” y “mediocre” en el mundo y desembocar así en “la grandeza de otro mundo”, en la “vida superior” del espíritu.

Esos eran los planteamientos que estaban en el centro del artículo intitulado justamente “De la revolución a la literatura” y que inauguraba las críticas literarias de Blanchot aparecidas en *L’insurgé*; allí expresaba que “en un tiempo en que la revolución es deseable” hay que preguntarse cuáles afinidades se pueden “reconocer entre la noción de revolución y los valores literarios” y “cómo el destino del arte puede quizá contribuir y coincidir con el destino del hombre que rechaza”

⁶⁴ Además de las reivindicaciones de la derecha francesa de esa época –como la de retornar al régimen monárquico o la de profesar las creencias católicas–, Blanchot presentó por su lado una reapertura a los mitos de “el espíritu” y de “la fuerza revolucionaria de la literatura”. Son quizás estos mitos los que más lo atraían hacia la ideología fascista; en 1984, en su texto *Los intelectuales en cuestión*, él reconocerá la fuerza del mito como punto de atracción del fascismo: “¿qué es lo que atrae en el fascismo? la respuesta será breve: lo irracional, el poder del espectáculo y un resurgimiento degenerado de ciertas formas de lo sagrado: dicho de otro modo, la necesidad de una sociedad que querría recuperar de nuevo los mitos; algo que parece faltar cruelmente a los regímenes democráticos, incluso allí donde han contribuido a dar a la guerra una solución victoriosa” (Blanchot, 2003: 101).

⁶⁵ A este respecto ver el capítulo I, “De la littérature à la révolution”, del texto de Arthur Cools *Littérature et engagement* (2005). Sólo será al final de los años treinta que Blanchot va a consagrarse a la crítica literaria como se verá más abajo.

⁶⁶ Hablando de la relación que Blanchot estableció en esta época entre revolución y literatura, Christophe Bident (1998: 121. TDF) afirma que “para Blanchot la literatura es política, desde el origen”.

(Blanchot, 1937a: 3. TDF). De un lado, el alcance revolucionario de la literatura está ligado a su capacidad de expresar y de reencontrar “una realidad superior”:

lo que más importa es la fuerza de oposición que se ha expresado en la obra misma y que es medida por el poder que ella tiene para suprimir otras obras o para abolir una parte de lo real ordinario, así como por el poder para apelar a la existencia de nuevas obras, tan fuertes como ella, o para determinar una realidad superior. (*Ibíd.* TDF)⁶⁷

De otro lado, la fuerte exigencia de la obra de arte podría ayudar al hombre que rechaza y que desea cambiar el mundo a librarse de él mismo y de su mediocridad: "lo que cuenta además, es la fuerza de resistencia que el autor opuso a su obra por las facilidades y licencias que ha rechazado, los instintos que ha dominado, el rigor por el que está sometido" (*Ibíd.* TDF).

La literatura en tanto que obra de arte se presenta entonces como una fuerza revolucionaria en la medida en que se impone como un deseo de perfección al que el escritor debe corresponder: “Sólo la perfección es infinitamente revolucionaria” (*Ibíd.* TDF). Y para llegar a tal perfección, la literatura podría disponer de recursos propios que harían de ella algo autónomo. La interpretación que hacía Blanchot de la creación artística en sus relaciones con el espíritu de rechazo, se daba concediéndole una autonomía a partir de la cual algo como la literatura podría convertirse en un movimiento y en un espacio de análisis reflexivo, a fin de salvaguardar no sólo “lo esencial” –lo que resta de “oscuro en la profundidades del hombre” (*Ibíd.* TDF)–, sino también el propio rechazo en su independencia de todo interés de partido. Blanchot comenzó a dar así una cierta supremacía a la literatura en tanto que manifestación de una resistencia autónoma, reprochando al mismo tiempo la actitud doctrinaria del “espíritu de partido” que podría detener toda pretensión de crítica y de independencia: “por principio, la crítica escapa a las indelicadas infiltraciones del espíritu de partido, pues éste es contrario al espíritu crítico” (*Ibíd.* TDF).

⁶⁷ Era esta “realidad superior” presente en la literatura lo que constituiría, según Blanchot, el vínculo entre ella y “alguna idea de revolución”.

Para finales de 1937, momento en el que la fiebre antisemita era muy notoria en las tendencias fascistas –tanto en Francia como en otras partes⁶⁸– y se escuchaban “los primeros golpes de la tormenta suprema” (Blanchot, 1937b: 5. TDF) que estallaría con la guerra, Blanchot se mostraba ya bastante crítico con respecto al “espíritu de partido” de aquella extrema derecha con la que él llegó a simpatizar y que probablemente comenzaba a asfixiarlo. En diciembre de ese año, él firmó su último artículo para la revista *Combat*; el título del texto era “On demande des dissidents” (“Se requieren disidentes”) y allí presentaba la necesidad de “reintroducir la conciencia y la reflexión en esa fábrica de reflejos que es un partido” y definía “la verdadera forma de disidencia” como “aquella que abandona una posición sin dejar de adoptar la misma hostilidad respecto de la posición contraria o, más bien, que la abandona para acentuar esa hostilidad” (Blanchot, 1976d: 64. TDF)⁶⁹. Distanciándose del delirio fascista y antisemita, Blanchot selló la ruptura de su compromiso con los sectores más virulentos de la extrema derecha; pero con esa ruptura no renunció al espíritu de rechazo, más bien tendió a acentuar su reflexión y su posición revolucionaria con una concepción más próxima de la literatura. Según Arthur Cools, no se trata de un “rebasamiento” o del “paso de una posición comprometida con el mundo a una experiencia de escritura en la noche”, se trata más bien de “la exigencia y la experiencia mismas de la literatura que se redefinen a partir de un ideal revolucionario (im)posible” (Cools, 2005. TDF).

Aunque las ideologías y las oposiciones políticas de la extrema derecha desencadenaron en Blanchot un espíritu de rechazo, éste se mantendrá en él atribuyéndole la facultad impugnadora de la literatura, más allá del espíritu de partido o del activismo político que finalmente podrían petrificarlo o abolirlo. Y si la

⁶⁸ En Alemania, por ejemplo, desde el 23 de diciembre de 1937 los judíos fueron excluidos de las profesiones comerciales y sus bienes confiscados.

⁶⁹ Philippe Mesnard sugiere que luego de las derrotas políticas de Blanchot durante los años treinta, fue él quien entró “en disidencia consigo mismo” (Mesnard, 1996: 109. TDF). Para Arthur Cools, la disidencia de Blanchot se convertiría, a finales de 1937, en una noción que traducía “políticamente el ideal de una concepción estética en virtud de la cual [él] ha buscado diferenciar en sus críticas literarias su propia posición de aquellas que lo rodeaban [...] En este contexto, no será ya cuestión, para Blanchot, de hacer la insurrección, sino de preservar en la palabra literaria la obra de la revolución, el ideal del cual ella se inspira y la fuerza impugnadora que ella contiene” (Cools, 2005. TDF).

revolución, en tanto que lenguaje de un giro histórico, fue el punto por el cual la escritura de Blanchot se radicalizó, es sobre ese mismo punto que comenzó a proyectarse una disyunción que hace de la literatura ese espacio que no admite ya reposo; es como si la literatura y el acto de escribir, en su entrecruzamiento con la posibilidad de una ruptura con el mundo y la historia, devinieran ese doble del rechazo por el cual se profundizaría su perspectiva de una revolución –y de una disidencia– incesante, “(im)posible”, siempre en permanencia, que define “cierta actitud frente al mundo” y que, sin embargo, no está ya determinada por la necesidad de una acción que la “empobrezca e inmovilice” (Blanchot, 1933e: 76. TDF), sino que en adelante será (in)determinada por esa “presencia oscura y fuerte que resiste hasta lo último” (Blanchot, 1976a: 60. TDF) y que reanima a aquél que rechaza.

Pero si la revolución era para Blanchot ante todo una “revolución espiritual”, no puede dejarse de lado que el orden espiritual al cual hacía alusión en aquella época estaba ligado también, en el marco de su particular nacionalismo, a la presunción de la “grandeza” de Francia y de su literatura. Su ideal revolucionario se dio entonces en concordancia con un perfeccionismo estético y una supuesta magnificencia de la literatura francesa; es así que lo que más caracterizó su tendencia nacionalista fue justamente su reivindicación de la “grandeza” de la literatura francesa. Incluso si su consideración de la relación entre la literatura y la revolución se separó de lo que sería el “espíritu de partido” de la extrema derecha, ella no se disoció tanto de cierto nacionalismo con el que, aún a finales de 1937, llamaba a la defensa de Francia (Blanchot, 1937d) y con el cual también, posteriormente, manifestaba su orgullo por la civilización y las letras francesas. El nacionalismo de Blanchot fue pues más de corte “literario” y persistió en él hasta principios de los años cuarenta cuando, durante la ocupación alemana, se hizo miembro del grupo de la *Jeune France* y escribió numerosas crónicas literarias para el *Journal des débats* (Bident, 1998). En una de esas crónicas intitulada “Francia y la civilización contemporánea”, buscaba por ejemplo poner de relieve la importancia de “la obra espiritual e intelectual de Francia [...] en la constitución del capital del

espíritu humano”, y manifestaba además su orgullo por “la potencia y habilidad” que ha demostrado Francia en la literatura universal con una obra como la de Mallarmé:

Cuando uno piensa en el autor de *Un golpe de dados* [Mallarmé], uno se dice que el orgullo literario, tan característico de nuestro espíritu, es un fenómeno del que no hay que enojarse, ya que hay en nuestra literatura algunos textos que han reclamado y, en cierta medida, alcanzado el lugar de la creación universal (Blanchot, 2007a: 33. TDF).

Hay otra crónica del mismo periodo, denominada “El escritor y el público”, en la cual hablaba aún de la autonomía del escritor haciendo resonar cierto patriotismo en la escritura que se expresaría mediante esta cita de Montherlant: "un gran escritor sirve a su patria por su obra mucho más que por la acción en la que se pueda mezclar" (*Ibíd.*: 98. TDF)

Resulta paradójico que el autor que ha proyectado los fundamentos del anonimato y de la indeterminación esencial del *Espacio literario* haya comenzado por afirmar una “autonomía” y una “superioridad” de la creación literaria que podría ser parte y estar al servicio de “la grandeza de una nación”. Aun así hay que reconocer que ese orgullo literario nacionalista, esa alienación inicial del poder de las raíces, desaparecerá después de los textos y de las opiniones de Blanchot, cuando buscó acoger mejor “el llamado del afuera” –un llamado en el cual resuena extrañamente la voz, quizá ya ficticia, de Marx:

Todo lo que arraiga a los hombres por medio de valores, sentimientos, en un tiempo, una historia, un lenguaje, es el principio de alienación que constituye al hombre como privilegiado que es (francés, la preciosa sangre francesa), que lo encierra en el contentamiento de su realidad y que lo conduce a proponerla como ejemplo o a imponerla como afirmación conquistadora. Marx dijo con sereno vigor: el fin de la alienación sólo comienza si el hombre acepta salir de sí mismo (de todo lo que lo instituye como interioridad): salir de la religión, de la familia, del Estado. El llamamiento al exterior, un exterior que no sea ni otro mundo, ni un mundo pasado, no hay otro movimiento para oponer a todas las formas de patriotismo, cualesquiera que sean" (Blanchot, 2006b: 107).⁷⁰

Ahora bien, incluso si este *afuera* indicado por Blanchot es contrario a todas las formas de enraizamiento patriótico, no se le podría reducir a una voluntad de abandonar todo nacionalismo supuestamente “infamante”; el *afuera* no se reduce en él ni al simple paso de un nacionalismo a un internacionalismo ni a la afirmación

⁷⁰ Esta cita hace parte del texto "El comunismo sin herencia" (Blanchot, 2006b: 107-109) escrito durante los acontecimientos de Mayo del 68.

de otro mundo, como él mismo lo ha remarcado en la anterior cita. El *afuera* no será en Blanchot una búsqueda inspirada por una especie de derrota política o espiritual; como se verá, el *afuera* en él será más bien una experiencia salida de la “intimidad” fracturada de la literatura: entre su posible identidad con la impugnación o el acto revolucionario y el espacio de impoder en el que ella se sumerge. Sin embargo, el hecho de que ese *afuera* emerja de una experiencia propia de la literatura no impedirá que pueda colocársele en relación, quizá de una manera “negativa” o “indirecta”, con cierto aspecto de la política, esto es: la búsqueda de un rechazo radical del poder que indica, al mismo tiempo, la necesidad de un espacio por fuera del poder.

2. Tensión y disyunción entre literatura y política

La obsesión del afuera

En el ideal de una escritura que sería análoga al acto revolucionario se inscribe el pensamiento literario de Blanchot durante los inicios de su obra. Incluso en un texto escrito al final de los años cuarenta, titulado “La literatura y el derecho a la muerte” (Blanchot, 2007b: 271-303), él retomará la analogía entre la literatura y el terror revolucionario. En ese texto, se equipara el revolucionario con el escritor comprendiendo aún la literatura como simulacro del terrorismo, como simulacro de la destrucción de un mundo para acceder al mundo impensable del espíritu. Blanchot intenta abrir la conciencia de la experiencia literaria a la acción del terror revolucionario; y abrir la conciencia a esa identidad entre literatura y revolución significa llevar la conciencia hasta los límites sin límites del terror, cuya apuesta es “libertad o muerte” a fin de negar todo, de cambiar todo.

Como en sus textos de los años treinta, la escritura y la literatura estarán acompañadas de la exigencia de hacerse cargo de las fuerzas y los medios de

destrucción y transformación, pero en el texto en cuestión puede remarcarse la voluntad de hacer entrar una pura negatividad cuya tonalidad profundamente hegeliana es manifiesta. El pensamiento hegeliano da a Blanchot la ocasión de reintroducir la conciencia negativa en la experiencia literaria. Es así que para él la literatura, en tanto fuerza equiparable a la revolución, tendría como esencia ese movimiento de negación en el cual la conciencia individual –tanto la del revolucionario como la del escritor– es excedida; salvo que para Blanchot el movimiento negativo que excede la conciencia en la experiencia literaria no es retomado por la dialéctica sintetizante de un “saber absoluto” que implicaría la realización de un sujeto libre y consciente, sino más bien la inmersión en otra *vertiente* donde “la conciencia descubre su ser en su impotencia de perder la conciencia, en el movimiento en que, desapareciendo, arrancándose a la singularidad de un yo, se reconstruye, más allá de la inconsciencia, en una espontaneidad impersonal” (*Ibíd.*: 294) que se adscribe a la *realidad del lenguaje* en la cual “la palabra actúa, no como fuerza ideal, sino como una potencia oscura, como [...] una parte apenas desprendida del mundo subterráneo; ya no un nombre, sino un instante del anonimato universal” (*Ibíd.*: 291).

Es en esa *vertiente oscura* de la literatura que la síntesis dialéctica hegeliana es relevada en Blanchot por el poder impersonal del lenguaje que en su desmesura encierra al escritor en la impotencia de una discontinuidad siempre inacabada, dejando sin fondo el poder de negación, en el seno de ese abismo desobstante que Blanchot llamará luego *lo neutro* y en el cual la palabra literaria libera el significado de las palabras como si fuese un *simulacro de sentido*: cual espectro que debe errar en medio de la “impotencia de cesar de ser”, acabando-recomenzando incesantemente en un movimiento que no demuestra nada ni nadie y que, sin embargo, en medio de esa indeterminación, se sumerge en la obstinación de la existencia consagrada a buscar una determinación y un sentido a lo que precisamente carece de ello⁷¹.

⁷¹ Es posible que en una primera instancia esta *vertiente oscura* de la literatura sea demasiado próxima a lo que Bataille reivindica como “la soberanía de la literatura”: “el espíritu de la literatura

Para Blanchot, es en la impotencia de esa reiteración sin término que se juega la esencia de la literatura, e incluso si ella desea escapar se hunde siempre más en su propia obsesión, reencontrando que todo esfuerzo para salir deviene imposibilidad de salir; la literatura es comprendida así por él como “la única traducción de la obsesión de la existencia” (*Ibíd.*: 294) que hace que “el escritor se sienta la presa de una potencia impersonal que no lo deja ni vivir ni morir” (*Ibíd.*: 300), como “el ser que siempre es nuevamente lanzado a ser”, “el ser que siempre se arroja al ser” (*Ibíd.*: 294). Esta condición de la existencia que Blanchot encuentra en la literatura es puesta en relación por él mismo con el *hay* (*Il y a*) de Lévinas que designaría “esa corriente anónima e impersonal del ser que precede todo ser [...], esa corriente anónima e impersonal del ser que precede a todo ser” (*Ibíd.*: 294)⁷². Y hablando del relato de Blanchot titulado *La locura del día*, es justamente Lévinas quien a su vez ha explicado mejor esta obsesión que según Blanchot está presente en la experiencia propia de la literatura –por la cual la consciencia descubre su ser y su impotencia: “La extrema consciencia sería la consciencia de que lo sin salida, no el afuera, sino la idea del afuera, y así la obsesión. Un afuera pensado en la imposibilidad del afuera, el pensamiento que produce el deseo del imposible afuera” (Lévinas, 2000: 83).

Al modo de lo que Blanchot expresaba en sus primeros textos, podría decirse que se reconoce aquí una de estas manifestaciones de la “presencia oscura y fuerte” que resiste y se reanima en las profundidades del hombre y que sería uno de los propósitos de la literatura. Se trata de aquella extraña experiencia del *afuera* que

siempre está [...] del lado del derroche, de la ausencia de objetivo definido, de la pasión que corroer sin otro fin diferente al de corroer” (Bataille, 1988: 25. TDF). Sin embargo, en Blanchot esta vertiente oscura devendrá luego la palabra de lo *neutro* donde no se tratará únicamente de la literatura, sino también de la conjugación entre poética y ética desde un pensamiento de lo imposible y una *Escritura del desastre*.

⁷² “Emanuel Lévinas, con el nombre de *hay*, ha sacado a la “luz” esa corriente anónima e impersonal del ser que precede a todo ser, el ser que ya está presente en el seno de la desaparición, que regresará aún en el fondo de la aniquilación, el ser como la fatalidad del ser, la nada como la existencia: cuando no hay, nada *hay* ser” (*Ibíd.*: 294).

poco a poco va a poblar y obsesionar su pensamiento⁷³. En Blanchot, el *afuera* va a corresponder al torbellino incesante que despoja no solamente de toda interioridad –el sujeto excluido del mundo y de sí–, sino también de todo poder, dejando en medio de la “intimidad” asfixiante de lo que no tiene salida. El *afuera* sería así ese espacio paradójico donde, sin estar encerrado, se está más encerrado que nunca. En relación a esta condición del *afuera*, Jean-Luc Nancy sugiere que "el afuera, en tanto verdadero absoluto afuera [es] tal que no se penetra ni se escapa de allí" (Nancy, 2010).

Esa intransitividad de lo que no tiene salida es lo que hace del *afuera* un espacio de impoder, es decir, de una potencia vacía que no tiene fin, como una pasión o una obsesión sin meta. Ahora bien, mientras la obsesión de buscar una salida deviene consciencia de lo “sin salida”, ella no conducirá ni al renunciamiento ni a la esperanza en un “más allá”, sino que despertará la necesidad de buscar incansablemente una salida, en el corazón de la conciencia de lo imposible. Hablando de “la esperanza sin esperanza” que acompaña “esa desgracia impersonal que es el mundo en su fondo”, Blanchot comentará en una carta a Georges Bataille esta obsesión de lo “sin salida” de la siguiente manera:

creo que lo sabemos: que las cosas en su fondo no tienen salida, no veo nada que me desviaría de afirmarlo con usted; añadiría solamente que ese "sin salida" sólo puede afirmarse por la necesidad de buscar siempre una salida, por la decisión inexorable de no renunciar nunca a encontrar una (Bataille, 1997: 592. TDF).

⁷³ Además del artículo de Foucault "El pensamiento del afuera" (1999a: 297-320), pueden encontrarse también otros dos textos que se interesan por la cuestión del *afuera* en Blanchot: *La force du dehors, extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot* de Georges Préli (1977) y *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors* de Anne-Lise Schulte-Nordholt (1995). Incluso si los textos de Foucault y de Schulte-Nordholt tratan en algunos pasajes asuntos próximos al tema de la política, como la “ley” en el caso del primero y la “comunidad” en el caso del segundo, ellos van a concentrarse, más bien, en el aspecto literario y reflexivo del *afuera* blanchotiano. El estudio de Préli (1977) se refiere también al carácter literario del *afuera*, sobre todo a partir de los relatos de Blanchot, pero se aplica constantemente en llevar su reflexión hasta un terreno político. Sin embargo, Préli va a profundizar el estudio del *afuera* blanchotiano presentándolo como una oposición a la cuestión dialéctica y como una especie de promesa, pues para éste el *afuera* no pertenece solamente al espacio literario, sino que comienza también “a diseñar el mundo por venir”. Aquí se tratará, por una parte, de abordarlo como una “tensión” y una “disyunción” en relación al tema de la dialéctica, y, por otra, no se cree que se pueda tratar el *afuera* blanchotiano bajo el modo de una “promesa”, pues designa una región o una experiencia eventualmente penetrable por una palabra impropia que escapa a la “posibilidad” o que no tiene lo “posible” como fin o límite.

Bajo el signo de lo “sin salida” no adviene pues la fatalidad del tener que “abandonarlo todo”, sino la obstinación de continuar y continuar aún; es en ese torbellino de la impotencia donde la búsqueda de una salida se convierte en la desaparición de cualquier salida. La consciencia y la decisión de persistir se dan como lo que no cesa de engendrarse por un cúmulo que la contradicción no detiene, sino que intensifica vertiginosamente, cada vez hacia la exigencia impersonal del *afuera*, exigencia de dispersión y de disolución que hace declinar toda pretensión a la unidad o a la totalidad. En el fondo, la experiencia de lo “sin salida” es el hecho de que no hay salida definitiva o total. La imposibilidad de salir no es el encierro insuperable de un horizonte definido por el Uno o el Todo; ella no sería más que la aproximación siempre diferida del *afuera*: el espacio donde se es asido por la desmesura, el lugar donde no existe ya la esperanza de detenerse, aplazando indefinidamente toda salida al igual que todo límite, como si nunca se pudiera acabar de salir del *afuera*. En el *afuera* nada basta y es por ello que invoca a responder a lo indeterminado y a lo imposible. Lo “sin salida” es el extremo movimiento inmóvil de la imposibilidad en tanto que experiencia del *afuera*, involucrando la potencia de lo indefinido y marcando el punto en que cesa todo poder, el punto donde la esperanza de todo dominio es radicalmente suprimida y donde uno no hace más que sumergirse en “el abismo del no poder” (Blanchot, 2008b: 243)⁷⁴.

Esa experiencia de lo “sin salida” estará igualmente muy próxima del eterno retorno nietzscheano que, según Blanchot, es “el afuera mismo” –que está “fuera del tiempo, fuera del ser” (*Ibíd.*: 359)–, siendo además una experiencia por fuera de todo poder personal, puesto que es con el eterno retorno que la voluntad deviene “la impersonal necesidad del «ser»” (*Ibíd.*: 195) y donde “la existencia, tal como es, privada de sentido y de meta, [regresa] inexorablemente, sin encontrar su fin en la nada” (Blanchot citando a Nietzsche, *Ibíd.*). En Blanchot el retorno es el movimiento

⁷⁴ A propósito de ese “abismo del no poder” Blanchot dirá también: “Hay por tanto eventualmente una región –una experiencia– donde la esencia del hombre es lo imposible, donde, si él pudiera penetrar, aunque fuere mediante cierta habla, descubriría que él escapa a la posibilidad, así como el habla misma se descubriría como eso que pone al desnudo este límite del hombre que ya no es un poder, que no es todavía un poder” (*Ibíd.*: 235).

o la línea que delimita el *afuera* y, al mismo tiempo, lo deja en la indeterminación: repetición del fin que es interminable repetición, deviniendo cada vez un circuito de retorno y/o de desvío. Es la afirmación de tal experiencia lo que conduce hacia “la punta extrema del nihilismo”, allí donde el nihilismo es precisamente “invertido” gracias a la afirmación del retorno, en la imposibilidad de acabar y de encontrar una salida, incluso en ese fin que sería el nihilismo. En el nihilismo se juega el eterno retorno de lo mismo, con el cual la finitud no acaba de acabar.

De un doble movimiento

La imposibilidad y la obsesión de lo “sin salida” en tanto que relación con el *afuera*, relación que no sería de poder, se yuxtapone a aquel “desenlace incierto” del que hablaba Blanchot a propósito del acto revolucionario y que, al contrario, sería una relación de poder orientada hacia “el tiempo de la posibilidad”; dicho de otro modo, si con el terror revolucionario en tanto que “lenguaje del giro histórico” se engendraría aquel movimiento que tendría por objetivo la posibilidad de ejercer un poder –incluso negativamente, con la fuerza del rechazo–, se ve cómo con el *afuera*, en tanto que experiencia que responde a lo imposible, se engendra otro movimiento que comporta un esfuerzo para conducir la exigencia de discontinuidad a otras formas despojadas de poder. En su compromiso en tanto que escritor Blanchot no abandonará ninguno de los dos movimientos, al contrario, va a conservarlos como dos exigencias a las cuales siempre tendrá que responder. Es así que en diversas ocasiones él manifestará ese mismo propósito, ese mismo doble movimiento dividido entre la fuerza de la impugnación y la imposibilidad que llevaría hacia la paciente fractura de la palabra poética⁷⁵.

⁷⁵ Françoise Collin también ha señalado la tensión y la prolongación de ese doble movimiento en Blanchot: “en toda la extensión de su obra, Maurice Blanchot no deja de recordar que la escritura deja intacta la exigencia del actuar y del saber [...] La exigencia de la subjetividad en su vínculo con la colectividad y con la historia es absoluta, y la escritura nunca ha sido una excusa para la traición o la abstención. Pero la exigencia que traza la escritura no es menos absoluta, aunque injustificable, desde que se hace oír. Es de estas dos exigencias que hay que dar cuenta, y no de su combinación o de su acuerdo” (Collin, 1971: 227. TDF). Collin precisará luego que mejor utilizará la palabra “dimensión” en lugar de aquella de “exigencia”: “el término de exigencia empleado aquí no es

Él lo formulará, por ejemplo, en la última parte de un artículo titulado “¿Cómo descubrir lo oscuro?” (Blanchot, 2008b: 50), aparecido inicialmente en noviembre de 1959 en la *Nouvelle Revue Française* y reeditado más tarde en el texto “El gran rechazo” de *La conversación infinita* (*Ibíd.*: 40-61); para hablar de ese doble movimiento, Blanchot presenta allí igualmente un doble lenguaje –“los dos centros de gravedad de todo lenguaje” dirá también–: aquél de la posibilidad, o de la necesidad dialéctica, que funda y establece la realidad y por el cual se puede conquistar el poder de la negación y el poder de ser, y aquél de la imposibilidad o de la exigencia de lo completamente *otro*, presto a acoger lo desconocido, que escapa a lo negativo y a todo poder, que “no deja de exceder” (*Ibíd.*: 58). El uno *nombra* lo posible, es el lenguaje como poder, el otro *responde* a lo imposible, es el lenguaje poético que se anuncia según una medida que no es aquella del poder, sino aquella de lo *otro*, de lo desconocido, lenguaje que sólo parece resonar bajo la forma de una respuesta que no tiene la pretensión de decir lo imposible o de traer lo desconocido a la claridad, a la firmeza de un término. Según Blanchot, esta división no debe, sin embargo, derivar en una mutua pertenencia o en una especie de repartición:

Muy distinta es la partición que no se hace nunca, ni se decide de una vez por todas, al igual que no podrían encerrarse las relaciones de estos dos términos en una simple oposición, pensando por ejemplo que la posibilidad se conquista sobre la imposibilidad como el día sobre la noche y que al final, cuando todo esté afirmado en la evidencia de la luz, la imposibilidad no podrá ser sino definitivamente dominada y, lo oscuro, resuelto en claridad (*Ibíd.*: 60)

En otro texto en el que Blanchot habla de *La experiencia-límite* de Georges Bataille, regresa a este doble movimiento diciendo:

hay que entender que la posibilidad no es la única dimensión de nuestra existencia y que nos es quizá dado “vivir” cada acontecimiento de nosotros mismos en una doble relación, una vez como lo que comprendemos, captamos, soportamos y dominamos (aunque fuere difícil y dolorosamente) relacionándolo con algún bien, algún valor, es decir, en último término, con la Unidad, y otra vez como lo que se sustrae a todo empleo y a todo fin, más

usualmente adecuado, en la medida en que parece pertenecer al orden normativo o moral: convendría remplazarlo por el de dimensión” (*Ibíd.*), De hecho, Blanchot utiliza los dos términos y no tendría por qué rechazarse aquel de “exigencia” a causa de su posible carga moral, pues aunque se trata de dos “dimensiones”, cada una de ellas se impone como una tarea, una “exigencia ética”.

como lo que escapa a nuestro poder mismo de probarlo, pero a cuya prueba no podríamos escapar (*Ibíd.*: 265)

Esta segunda relación corresponderá a la imposibilidad de *La experiencia-límite* de la que Blanchot dirá también que es un "añadido que escapa y excede [...] que hace que el acabamiento estuviera aún y siempre inacabado" (*Ibíd.*).

Y es en una carta dirigida justamente a Georges Bataille que Blanchot expresará de la manera más firme su compromiso en tanto que escritor frente a este doble movimiento:

Por mi parte, cada vez lo compruebo más y entiendo mejor cuál es ese doble movimiento al que siempre debo responder; ambos necesarios y, sin embargo, inconciliables. El uno (para expresarme de una manera extremadamente tosca y simplificadora) es la pasión, la realización y el lenguaje del todo, en el cumplimiento dialéctico; el otro es esencialmente no dialéctico, no se preocupa en absoluto de la unidad ni tiende al poder (a lo posible) [...] El uno nombra lo posible y quiere lo posible. El otro responde a lo imposible. Entre estos dos movimientos, a la vez necesarios e incompatibles, hay una constante tensión, a menudo muy difícil de sostener y, en verdad, insostenible. Pero no puede renunciarse, de una manera sesgada, a ninguno de los dos, ni a la búsqueda sin medida que exigen las necesidades de los hombres y la necesidad de unir lo incompatible (Carta de Blanchot a Bataille con fecha del 24 de enero de 1972. En: Bataille, 1997: 595-596. TDF).

En esta misma carta, Blanchot dirá también que en ese doble movimiento no se trata de "que el interés o la falta de interés respecto a la 'política' sea cuestionado", para él "eso no es más que una consecuencia y quizá superficial" (*Ibíd.*: 595. TDF). Y por supuesto, en el caso del primer movimiento la relación con la política es bastante evidente, puesto que comporta una palabra de confrontación —es el poder de rechazo, el poder de decir no—, pero en el caso del segundo movimiento, correspondiente a la exigencia de la palabra literaria o poética, esa relación no es tan evidente. Ahora, es respecto al tema específico del lenguaje literario que va a surgir en Blanchot un cuestionamiento singular en lo que concierne a su posible relación con la política; según él, habría que preguntarse si un tipo de escritura en relación "indirecta" con la política no sería quizá la manera más directa de "tocar" lo más esencial del mundo: "es necesario preguntarse, si, para alcanzar «el mundo» mediante la palabra y, sobre todo, mediante la escritura, el camino indirecto no es, en realidad, el camino recto, e incluso el más corto" (Blanchot, 2006b: 74).

Blanchot habla de “lo indirecto” como una referencia a la escritura literaria⁷⁶. Y en cuanto al cuestionamiento que propone, no se encontrará en él una respuesta con una certeza total. Sin embargo, se puede decir que este cuestionamiento se convertirá en la intuición que reanimará su participación política, en tanto que escritor, desde principios de los años 60⁷⁷, momento en el que redactó el proyecto de una *Revue Internationale* (Revista Internacional) que finalmente no será publicada⁷⁸, y donde afirmaba que una de las grandes tareas de esa publicación era la de interesarse en la realidad política a través de una “crítica «indirecta» [que] no sólo debe ser alusiva o elíptica, sino que debe llegar a ser una crítica más radical y alcanzar el sentido oculto de la «raíz»" (Blanchot, 2006b: 57).

Esa manera de proceder es quizá lo que Blanchot intentó hacer en su escrito “La perversión esencial”, en el que dirige una crítica contra el gobierno del general De Gaulle, subrayando cómo a través de la figura providencial de ese hombre el poder político podía correr el riesgo de corromperse en un “poder de salvación” (*Ibíd.*: 18). Se puede encontrar igualmente un ejemplo de esa “crítica indirecta” en su artículo “La conquête de l’espace” (Blanchot, 2008a: 125-128), destinado justamente a aparecer en la *Revue Internationale*; se trata de un texto sobre el viaje al espacio del cosmonauta Gagarin y en el cual Blanchot buscaba cuestionar cómo el hombre no ha estado verdaderamente dispuesto a modificar su relación con el *afuera*, haciendo perdurar su apego al “Lugar” y exaltando siempre una cultura sedentaria ligada a la tierra y a la patria. Es ese mismo tipo de crítica la que se encuentra en su texto “Berlín”, escrito también para ser publicado en la *Revue Internationale* y en el cual Blanchot sugería que la iniquidad que representaba el muro de Berlín concretizaba “abstractamente” la división y el desgarramiento del mundo, hiriendo

⁷⁶ "No hay habla directa en la literatura" (Blanchot, 2008b: 418). Sobre esta vía “indirecta” que sería la literatura en relación con la política, ver el artículo “Politique de Blanchot et l’abstraction concrète” (Bident, 2000: 142-148).

⁷⁷ Poco después de, o casi al mismo tiempo que, su oposición a la figura “providencial” del general De Gaulle y a la guerra de Argelia.

⁷⁸ En *Pour l’amitié*, Blanchot aseverará a propósito de la tentativa de crear esta revista que “incluso si fracasó, ella no fue inútil” (Blanchot, 2000: 27. TDF)

“de *abstracción* la unidad de una gran ciudad movediza” (Blanchot, 2006b: 73)⁷⁹. Es justamente al final de ese artículo que aparece su cuestionamiento sobre “lo indirecto” que se citó más arriba y que viene del hecho de que Blanchot encontró que eran las obras literarias las que mejor permitían aproximarse al extraño problema planteado por el muro de Berlín, “en el hiato mismo que ha necesitado mantener, con un rigor oscuro que no se detiene jamás, entre la realidad y la captación literaria del sentido de esa realidad” (*Ibíd.*: 74)⁸⁰.

En el proyecto de la *Revue Internationale*, Blanchot se expresará una vez más sobre la doble exigencia de la escritura, hablando esta vez de la discordancia entre responsabilidad política, que es según él la responsabilidad a la vez global y concreta de cuestionar todo, y la responsabilidad literaria, en tanto “responsabilidad que responde a una exigencia que sólo puede tomar forma en y por la literatura” (*Ibíd.*: 54). Es necesario reiterar que a pesar de esta orientación intransitiva que Blanchot imprime a la literatura, no puede considerarse que ella sea el rebasamiento de la política. En él, la literatura no corresponde a una reflexión completamente fuera de –o antes de o más allá de– la política; se dirá más bien que es partir de la literatura que Blanchot encontró un medio de ir indirectamente a la política, como un desvío a partir del cual se podría comenzar a percibir un espacio de impoder.

¿Se trataría entonces de lo que podría nombrarse –un poco con la magnificencia de esas palabras nuevas destinadas a desaparecer en la profundidad vacía del cliché– como una “peri-política” o una “ecto-política”? Estas son palabras bastante pomposas para intentar aproximarlas a las paradójicas reflexiones de Blanchot a propósito de la responsabilidad literaria; reflexiones que no entrarían fácilmente en

⁷⁹ En cuanto a la abstracción que tendría lugar en el caso del muro de Berlín, Blanchot dirá además que: “El «escándalo» y la importancia del muro radica en que éste último es esencialmente abstracto, pese a representar una opresión concreta, de suerte que nos recuerda, a nosotros que lo olvidamos constantemente, que la abstracción no es un simple modo defectuoso de pensar o una forma aparentemente empobrecida de lenguaje, sino que la abstracción es nuestro mundo, aquel en que vivimos y pensamos a diario” (*Ibíd.*: 73-74).

⁸⁰ Para exponer esta visión Blanchot menciona la obra del novelista Uwe Jhonson. Aunque no cita directamente ningún título de sus libros, probablemente se refiere a su texto *Das dritte Buch über Ach* en el cual expresa su preocupación frente a la diferencia entre las dos Alemanias.

una categoría política que pudiera reconocerse o anunciarse como auténtica. En este sentido, sería difícil, por ejemplo, seguir la opinión de Philippe Mesnard cuando dice que hay en Blanchot una especie de “supra-política” en la cual la política se encontraría condicionada a la literatura o por la cual la literatura se elevaría “por encima de lo político y lo social” (Mesnard, 1996: 101. TDF). En la perspectiva de un compromiso, una responsabilidad o una exigencia de cara a la literatura y a la política, debe reconocerse que ambas dimensiones tienen dos horizontes sin medida común, proyectados en esas dos exigencias incompatibles y en tensión de las que él habla repetidamente. No se trata de que uno de los dos elementos sea condicionado o superado por el otro; sin embargo, esto no impedirá una cierta ambigüedad que podría hacer pasar del uno al otro, pues según él, allí donde el escritor se ocupa de política puede pasar –incluso de manera inconsciente– a ocuparse de literatura y viceversa:

puede decirse hoy [que] cuando el escritor se ocupa de política, con un impulso que desagrada a los especialistas, aún no está ocupándose de política sino de esa conexión nueva, todavía mal percibida, que la obra y el lenguaje literario quisieran suscitar al contacto con la presencia pública. Por eso, cuando habla de política, ya está hablando de otra cosa: de ética, hablando de ética; de ontología; de ontología: de poesía; hablando, al fin, de literatura, «su única pasión», para volver a la política, «su única pasión» (Blanchot, 1992: 278- 279)

En todo caso, en esa transición un tanto intrigante no se tratará jamás, en Blanchot, de hacer de la literatura una potencia que estaría por encima o más allá de otras categorías; al contrario, para él la literatura no es sino la desposesión y el desarraigo de un habla que no busca el poder ni la gloria, que "no hace sino designar el nivel por debajo del cual es preciso seguir descendiendo, si se quiere empezar a hablar" (*Ibíd.*: 280). Y si Blanchot persiste en la exigencia de la escritura literaria, es porque al lado del habla de confrontación del movimiento de rechazo, también existe la “palabra que habla antes de todo, por fuera de todo”, con un movimiento no dialéctico cuya medida no está dada por la posibilidad o el poder y en el cual lo imposible, en tanto que relación con el *afuera* y en tanto que furor del *afuera* mismo, "no está aquí para hacer que capitule el pensamiento, sino para permitirle anunciarse según una medida distinta a la del poder" (Blanchot, 2008b: 54).

VI. La ausencia de poder y el anonimato en la literatura

Pese a que en un momento dado (hacia 1960) Blanchot haya hablado de una “responsabilidad política” y una “responsabilidad literaria”, ese doble movimiento que acaba de señalarse difícilmente podría compartimentarse o dividirse afirmando que uno corresponde estrictamente a la política y el otro a la literatura –en ello también radica su tensión y su desafío–; sin embargo, quizá sea más adecuado pensar que ambos, en tanto exigencias diferentes, sí subsisten como un pliegue o un desdoblamiento al interior de la perspectiva blanchotiana de la literatura. Prueba de ello es lo que el mismo Blanchot había anunciado desde el texto “La literatura y el derecho a la muerte” (Blanchot, 2007b: 271- 303) respecto a aquellas dos vertientes de la literatura: una donde ella sería análoga al poder del rechazo y la otra donde se sumergiría en la imposibilidad y la obsesión del *afuera*. Es con esta segunda, denominada la “vertiente oscura”, que la literatura gira hacia ese punto en que el sentido es siempre lo que escapa a toda aprehensión y a todo fin, un punto donde ella no tendría la esperanza de corregir tal fuga, sino donde mantendría ese movimiento de la obsesión del sentido –la profundización de ese vacío al cual ella se entrega–, deviniendo la afirmación de la *potencia anónima del lenguaje*. Sobre este tema se han desarrollado diversas hipótesis y concepciones, entre las cuales sobresale aquella de Foucault, según la cual es en esa potencia que el sujeto desaparece; no obstante, de lo que se tratará aquí específicamente es de explorar cómo en Blanchot la cuestión de la *potencia anónima del lenguaje* contrasta inicialmente con el impoder –o el “poder sin poder”– de la literatura y, luego, con una *neutralidad impersonal*.

Dicho contraste tendrá precisamente como fuente, o marco de consideración, la tensión y la incompatibilidad del doble lenguaje dividido entre la posibilidad y la imposibilidad: de un lado se encuentra la palabra de dominación y energía, “de voluntad y de señorío, que desea el mundo, que quiere cumplir los deberes en el mundo [para] hacer obra útil y obra visible” (Blanchot, 1992: 88), y de otro lado, se tiene un lenguaje desobstante y sin poder. Según Blanchot, cuando la literatura

acoge la exigencia de la primera palabra, ella puede correr el riesgo de aproximarse a un tono autoritario, el de aquella orden sin réplica ni contenido del amo que debe probar su poderío sobre las palabras; esa palabra es vacía, en cuanto es pronunciada para no ser escuchada, no buscando más que mandar o destinándose únicamente a repetir las normas de la vida tradicional de la cual ciertas sociedades se sirven para su conservación⁸¹. Pero si hay un lenguaje equiparable al de un poder que persevera en su vacuidad a través del autoritarismo, también habrá otro cuya exigencia es justamente la impugnación o el borramiento de todo poder.

1. La ambigüedad del silencio y del murmullo

Haber perdido el silencio, la amargura que esto me produce no tiene límites. No se imagina uno qué desgracia se cierne sobre el hombre, una vez ha tomado la palabra. Desgracia inmovible, condenada al mutismo; por su culpa, lo irrespirable es el elemento que respiro. Me he encerrado, solo, en una habitación, la casa vacía, casi nadie afuera, y entonces la soledad se ha puesto a hablar por sí misma, y yo a mi vez me he visto obligado a hablar de esta soledad que habla, no en broma, sino porque por encima de ella acecha una soledad mayor, y por encima de ésta una mayor todavía, y cada una de ellas, recibiendo la palabra con la condición de ahogarla y no transmitirla, en lugar de eso la reproduce al infinito, y el infinito se convierte en su eco. (Blanchot, 2002a: 37).

Ese contagio del habla por una palabra vacía que Blanchot pone en evidencia en el lenguaje autoritario, es semejante a aquella “charlatanería universal” de la vida cotidiana donde:

las palabras, en su empleo anónimo, no son más que fantasmas, ausencias de palabras y hacen que reine, por ello mismo, en medio del ruido más ensordecedor, un silencio que es verdaderamente el único en el cual el hombre pueda reposar, en tanto que vive. (Blanchot, 2007b: 75).

Con todo, habrá que añadir simultáneamente que la propia literatura, cuando se hace pública y entra en el juego de la lectura y la crítica, tampoco logra escapar al barullo incesante de la vida diaria; es justamente entre la extrema divulgación y la

⁸¹ Hablando de la dominación que supuestamente tendría el jefe en las “sociedades primitivas”, Blanchot hace el siguiente cuestionamiento: “¿A qué pedido de la sociedad primitiva responde aquel hablar hueco que emana del lugar aparente del poder? Hueco, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder -es la propia sociedad el lugar del poder. El jefe tiene que moverse en el elemento del habla, es decir, en el polo opuesto de la violencia. El deber de habla del jefe, ese flujo constante de habla hueca (no hueca, sino tradicional, de transmisión), que él le *debe* a la tribu, es la deuda infinita, la garantía de que el hombre de habla no se convierta en hombre de poder” (Blanchot, 1990: 16).

extrema soledad que Blanchot reconoce “la riqueza y la miseria” de la literatura contemporánea:

Hoy en día el escritor, creyendo bajar a los infiernos, se contenta con bajar a la calle [...] porque el profundo rumor original -allí donde se dice algo pero sin palabra, donde se calla algo pero sin silencio- no deja de parecerse a la palabra no parlante, la audición mal oída y siempre al oído, que son "el espíritu" y la "vía" públicos. (Blanchot, 1992: 280).

En esta cercanía entre el rumor cotidiano y la literatura, puede encontrarse todavía la paradoja de una *palabra no parlante*, aunque sea por vías muy diferentes. De un lado, se tiene el habla de la opinión pública que, en la urgencia de transmitir algo, en medio de una circulación indefinida de palabras, corre el riesgo de hacer de la palabra misma el equivalente *espectral del silencio*: como si se tratase de un murmullo colmado por el vacío de esas palabras que se repiten una y otra vez, donde todo parece haberse comprendido ya, no quedando nada nuevo por oír. De otro lado, puede decirse igualmente que, a su vez, la literatura podría ser acusada de convertirse –entre los ires y venires de la escritura, la lectura y la crítica– en una *palabra espectral* en cuanto se ve condenada a la búsqueda de un sentido que siempre parece faltar. En el fondo, tanto en la “charlatanería universal” de la vida pública como en el habla incesante, errante y obsesiva de la literatura, se da una profusión o una reiteración indefinida de palabras; por esto es que, hablando de *Le Bavard (El charlatán)* de Louis-René des Forêts, Blanchot se preguntará: “Hablar sin comienzo ni fin, dar palabra a ese movimiento neutro que es como el todo de la palabra, ¿es hacer obra de charla, es hacer obra de literatura?” (Blanchot, 2007c: 120).

Blanchot no se apresura a darle una primacía a la obra literaria sobre la charlatanería cotidiana, o viceversa. Él otorga más importancia a la ambigüedad de aquella *palabra no parlante* que pesa sobre ambas; aunque, según él, pesaría más sobre la primera, pues en el caso del lenguaje corriente se supone que cuando la transmisión de información llega a un malentendido, se tendría la posibilidad de limitarlo buscando la fuente de lo que ha sido dicho para disipar cualquier equívoco y detener así todo rumor; mientras que en la literatura “la ambigüedad está ahí a la captura de sí misma” (Blanchot, 2007b: 301), puesto que en ella el sentido general

de las palabras es incierto, no haciendo más que prolongar e indeterminar infinitamente el *rumor inicial*. Es desde allí que Blanchot va a dar a la literatura el carácter indeterminado, pero singular, de ser “el lenguaje que se hace ambigüedad” (*Ibíd.*).

La literatura hace parte entonces de un *murmullo incesante* en el que está librada a los excesos de la ambigüedad; sin ser, no obstante, aquella misma reiteración de palabras de la vida cotidiana, sino más bien una especie de reverberación de lo que no cesa de susurrar *afuera*, lo que no puede encerrarse en la unidad de un único sentido o de una sola comprensión. El hecho de relacionar la literatura con el movimiento indeterminado de una palabra que no tiene comienzo ni fin, implicará que ella deba abandonar toda esperanza de ser o de devenir un lenguaje original o auténtico; es por ello que, antes de cualquier cuestionamiento sobre la esencia particular de la literatura, habría que preguntarse por ese *murmullo incesante* en el cual parece estar atrapada. Para ello se tiene como pista la ambigüedad que Blanchot encuentra entre el murmullo y el silencio, siendo el murmullo el fondo del silencio, es decir, el “eco siempre parlante en medio del silencio” (*Ibíd.*: 294). Blanchot se preguntará aún si esa palabra incesante que subsiste en el fondo del silencio es humana o divina, si es una palabra que no ha sido pronunciada y que pide serlo; él no dará una respuesta concreta, preferirá más bien preservar la ambigüedad, la indeterminación y lo inesencial de esa palabra, designándola como “la palabra secreta sin secreto” y sugiriendo que “cada uno, en medio de la soledad disimulada, busca una manera peculiar de convertirla en palabra vana, a ella que no pide otra cosa, ser vana y cada vez más vana, pues esta es la forma de su dominación” (Blanchot, 1992: 246). Incluso en el silencio –¡especialmente en el silencio!– se está capturado por el exceso de esa palabra, pues “cuanto más silencio hay, más se transforma en rumor”, en “agitación perpetua de la calma” (Blanchot, 2001b: 94). Para un ser solitario, como lo es el escritor según Blanchot, el silencio deviene el aterrador encuentro de lo que no se detiene; al borde de la zozobra o de la locura, aparecerá la necesidad de interrumpirlo.

Aquí emerge para el escritor otra exigencia, quizás la más apremiante: ¿cómo interrumpir tal palabra? Al respecto Blanchot da, a su modo, una respuesta paradójica: “el autor se expresa contra una palabra indefinida e incesante, sin principio ni fin, contra ella pero también con su ayuda” (Blanchot, 1992: 276). Estas palabras van a resonar en lo que él dice a propósito del habla vacía de la voz de mando –el habla de la repetición imperiosa del hombre poderoso: el amo, el dictador–, cuando afirma que es necesario que el escritor “le imponga el silencio”, no con la responsabilidad de apaciguarla en él mismo, sino con la necesidad de reconducirla “hacia el silencio que está en ella” (*Ibíd.*: 250). Por fuera de esta apreciación, cabe señalar que para Blanchot, en general, la exigencia de imponer silencio al *murmullo incesante* no sería “posible” más que a través de la “intimidad” del murmullo mismo; es necesario que el escritor entre “en una relación de intimidad con el rumor inicial [...] sólo a este precio puede imponerle silencio, oírlo en medio de ese silencio, y luego expresarlo, después de metamorfosearlo” (*Ibíd.*: 248). Pero ¿en qué consiste esa especie de procedimiento imaginario a partir del cual el escritor decide entrar “en una relación de intimidad con el rumor inicial” para metamorfosearlo? Comprometiéndose primero a escuchar el silencio de lo que habla incesantemente, el escritor se expone a su desmesura para reconducirlo luego hacia su propio silencio y preservarlo así, silencioso, es decir, que en lugar de volverlo nuevamente una voz de mando o una palabra luminosa, él lo vaciará de todo poder, de toda unidad y de toda claridad, convirtiéndolo en una “palabra con la que nada puede ser dicho” (Blanchot, 1987: 164); es ahí que se encuentra metamorfoseado ese rumor primigenio que subsiste en la vana profusión de palabras, alternando con el borramiento del poder para estar tan cerca como sea posible del silencio, en un *afuera silencioso* que sería el verdadero refugio contra la *palabra incesante*.

Un escritor es aquel que impone silencio a esta palabra, y una obra literaria es, para quien sabe penetrar en ella, una rica morada de silencio, una defensa firme y una muralla alta contra esa inmensidad hablante que se dirige a nosotros apartándose de nosotros (Blanchot, 1992: 246-247)⁸².

⁸² Hay otro texto de Blanchot, escrito en 1937, donde se puede encontrar una concepción del silencio muy semejante a la que se acaba de citar: “el destino de la obra se forma en el perfecto silencio, en el vacío colmado de sí, en el asilo profundo, infinitamente peligroso, en el que el hombre se descubre y descubre el mundo en un sentimiento de angustia fundamental” (Blanchot, 1937e: 5. TDF). Arthur

Pero ¿en qué consiste entonces ese silencio? ¿Acaso un escritor podría dar muestras de un silencio verdaderamente más puro? La respuesta no puede ser categórica, pues si se tiene en cuenta el trasfondo paradójico del murmullo que subsiste en el silencio, no habría modo de considerar un silencio puro o un verdadero silencio. Si es contra lo indefinido y lo incesante de una “inmensidad hablante” que el escritor debe expresarse para hacer del silencio una morada, ese silencio tampoco sería “el rechazo del habla”, sino lo que “en la mínima habla, aún no se ha desarrollado en modos de hablar” (Blanchot, 1994: 162), “la voz que no ha dicho nada, que se despierta y que despierta” (Blanchot, 2009b: 41). Se trata de lo que Blanchot asocia al lenguaje poético, del cual dice que es una *palabra ascendente* o una *palabra del comienzo*: palabra de una “eterna génesis” en la que la palabra misma es reenviada indefinidamente a su propio silencio –suspendida por el “silencio desnudo del pensamiento”–, pero corriendo siempre el riesgo de ser nuevamente densificada por la impetuosidad y el anonimato de la “profundidad parlante, incesante, [de aquel] murmullo donde nada se deja oír” (*Ibíd.*: 44). El silencio del escritor designa la interrupción por la cual emerge una *palabra diferente*, pero habría que decir que debajo de ésta se hace escuchar aún la crepitación de lo incesante, como si a partir del silencio el escritor no hiciera más que recomenzar e intensificar el *rumor inicial*. Entonces, si *la palabra del comienzo* tiene lugar en la ocasión de una interrupción, esta interrupción no será definitiva, sino un recomienzo eterno, una pura discontinuidad: la designación de un límite transitorio a lo que se repite sin fin. El escritor sólo logra rebasar la *palabra incesante* redoblándola, repitiéndola hasta “esa palabra de más en que desfallece el lenguaje” (Blanchot, 2008b: 441), esa palabra de más que no hace sino prolongar el rumor a través de aquella reiteración infinita de la escritura mediante la cual se busca,

Cools ha estudiado a profundidad ese tema del silencio en los primeros textos de Blanchot, resaltando la importancia que tendrá no sólo para sus reflexiones a propósito de la escritura, sino también para su posición ante el mundo: “el silencio, antes de ser impuesto por el contexto histórico, antes incluso de funcionar al interior de una concepción estética, disimula ya una posición en el mundo [...] el silencio es la expresión de la soledad del escritor revelado contra un mundo en ruinas” (Cools, 2005. TDF). En su “conclusión” aún dirá Cools: “el silencio, en la medida en que salvaguarda la oposición al mundo, continua expresando sin palabras, pero de manera imborrable, la fascinación por un momento de sublevación en donde la destrucción del mundo se identificaría con la regeneración de un mundo nuevo” (*Ibíd.* TDF).

paradójicamente, “guardar silencio”: “*Guardar silencio, esto lo queremos todos, sin saberlo, escribiendo*” (Blanchot, 1990: 105).

2. El *desobramiento*: vorágine interminable de la ausencia de obra

Acaba de exponerse lo que Blanchot reconoce como “las tres exigencias” del habla literaria: “lo incesante, lo discontinuo, la repetición” (Blanchot, 2008b: 441). Estos tres movimientos son aparentemente disímiles, pero los tres juntos van a yuxtaponerse a la pretensión de una unidad o de un acabamiento definitivo, siendo envueltos por un movimiento más vasto: el *desobramiento*. En la perspectiva de Blanchot, la literatura comienza con la escritura, que si bien “hace obra de palabra”; no obstante, “esta obra es *desobramiento*” (*Ibíd.*: 545), pues la decisión de comenzar a escribir no es sino la inmersión en ese “juego insensato” donde el recurso a la mediación de las palabras no conduce a una obra, sino a la producción de una ausencia indefinida que es, en primera instancia, “ausencia de obra” y que se aproxima a la experiencia de la locura en su profusión vana –en la imposibilidad de acabar–:

Escribir es producir la ausencia de obra (la *desobra*). O también: escribir es la ausencia de obra tal como ella *se produce* a través de la obra y atravesándola. Escribir como *desobra* (en el sentido activo de esta palabra), es el juego insensato, el albur entre razón y sinrazón (*Ibíd.*)⁸³.

Si la razón, en tanto que pensamiento de lo que es posible, excluye la locura como la imposibilidad misma, el *desobramiento* será la “acción” en la que se pone en cuestión la afirmación que identifica el pensamiento únicamente con lo que es posible, revelando una experiencia diferente donde el pensamiento “busca experimentarse más esencialmente como un poder sin poder” (*Ibíd.*: 255). El *desobramiento* es el exceso de la imposibilidad, la vana sobreabundancia donde “la

⁸³ En cuanto a la locura como ausencia de obra, remitimos al artículo de Foucault titulado justamente “la locura, la ausencia de obra”, donde escribe: “la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir el lugar donde no deja de estar ausente” (Foucault, 1999a: 276).

realización del lenguaje coincide con su desaparición [y] la palabra misma no es sino la apariencia de lo que desapareció" (Blanchot, 1987: 38). El *desobramiento* lleva el lenguaje literario a esa "profundidad vacía" donde el lenguaje mismo no es el poder de decir, pues no habla sino como ausencia:

Allí en donde no habla, ya habla; cuando cesa, persevera. No es silencioso porque, precisamente en él, el silencio se habla [...] Eso habla pero sin comienzo. Eso dice, pero no remite a algo qué decir, a algo silencioso que lo garantizaría como su sentido. (*Ibíd.*: 43).

El lenguaje literario habla como ausencia porque allí donde emerge nada comienza, nada se dice, mas siempre está en recomienzo, la oscilación de una errancia infinita en la cual el escritor se consagra a la prolongación de lo inacabado, deviniendo él mismo un "errante sin lugar". El carácter incesante y errante de la escritura designa la exterioridad radical del exilio que tiene lugar al interior del lenguaje literario y que deja al escritor extraviado, privado de toda intimidad, ausente de sí mismo.

Así, el *desobramiento* no es solamente el punto donde la escritura literaria se cumple en su propia desaparición, sino además el punto donde el escritor también desaparece. La vorágine interminable de la ausencia es la "ley" del *desobramiento*: la ausencia de obra en tanto que inacabamiento o recomienzo conduce al escritor a la errancia perpetua en la cual se encontrará perdido, borrado, liberado a la intimidad de un lenguaje que finalmente se vuelve un "afuera infinitamente distendido" (*Ibíd.*)

Incluso si ya se ha formulado cómo a través del silencio el escritor busca forjarse una morada provisoria contra la inmensidad parlante del mundo, no hay que olvidar que ese silencio, donde recomienza el lenguaje literario, comporta aún el advenimiento perentorio de lo incesante. Entonces, una vez que el habla literaria entra en ese juego interminable, el escritor, que trata de sobrellevar las implicaciones de ello, no encontrará ya una morada fija o definitiva, lo que no significa que en consecuencia pudiese alcanzar cierto "universalismo" con el cual obtendría el poder de hablar por todos, en nombre de un desinterés objetivo.

Si escribir es descubrir lo interminable, el escritor que penetra esa región no se adelanta hacia lo universal. No va hacia un mundo más seguro, más hermoso, mejor justificado [...]

no descubre el hermoso lenguaje que habla honorablemente para todos. Lo que en él habla, es que de una u otra manera ya no es él mismo, ya no es nadie (*Ibíd.*: 24).

Cuando un escritor se entrega a la “producción” de una obra, no encuentra en ella el refugio donde podría permanecer en su yo apacible y protegido, al abrigo de los escollos del mundo, sino que se verá expuesto a la amenaza que le viene de ese “afuera infinitamente distendido” en el que se experimenta la “intimidad” del lenguaje literario. Según Blanchot, el escritor no debe defenderse de esta amenaza, al contrario, debe entregarse a ella:

Esto exige la obra: que el hombre que escribe se sacrifique por la obra, que se convierta en otro, no que se convierta en algún otro, o sea, del viviente que era, en el escritor con sus deberes, sus satisfacciones y sus intereses, sino más bien en nadie, en el lugar vacío y animado donde resuena el llamado de la obra (Blanchot, 1992: 242-243).

La obra no pide que el escritor se vuelva hacia sí mismo, sino hacia ese afuera del *desobramiento* en el cual lo determinante no tiene que ver con la afirmación del “yo” de quien escribe. Incluso si un escritor pudiese sentir la necesidad de conservar una relación consigo mismo –frente a la aversión que le haría experimentar esa exigencia de desprenderse de sí mismo en beneficio de la escritura y de la obra–, al continuar escribiendo entrará inevitablemente en una relación de exterioridad donde se pierde en el tiempo de lo interminable. Se trata de lo que Blanchot llama “el reino fascinante de la ausencia del tiempo” (Blanchot, 1987: 25) y que, según él, se aproxima al tiempo sin tiempo del *morir*⁸⁴, conformando el círculo donde se reúnen o se espejean estas dos afirmaciones: escribir para desaparecer, desaparecer para escribir; “el escritor es entonces el que escribe para poder morir y que obtiene su poder de escribir de una relación anticipada con la muerte” (Blanchot, 1987: 81).

Cuando Blanchot relaciona la alteración del tiempo propio de la escritura con el *morir* –la “muerte sin fin”–, no piensa la muerte en tanto que acontecimiento definitivo o en tanto que destino, sino como experiencia de un desobramiento interminable:

⁸⁴ Es en medio de la fuerza asoladora, incesante y sin destino del *desobramiento* que el escritor cae en “la ausencia de tiempo, allí donde le es necesario morir de una muerte sin fin” (Blanchot, 1992: 243).

movimiento infinito de lo inacabado en el que escribir, así como morir, es un incremento de la ausencia. Entonces, si el escritor –sabiendo que debe desaparecer para poder escribir– es aquel que entra en una “relación anticipada con la muerte”, esto significa que lo que él experimenta es la ausencia de fin, puesto que “sabe” que muere, pero que su muerte es indefinidamente prorrogada y que aún le es necesario consagrarse a la exigencia vana de escribir-morir.

En *El espacio literario*, al referirse a la experiencia kafkiana de la escritura, Blanchot encontrará en esta reciprocidad entre escribir y morir la fuerza enigmática de la exigencia a la que debe responder un escritor:

Escribo para morir, para dar a la muerte su posibilidad esencial, por la que es esencialmente muerte, fuente de invisibilidad, pero, al mismo tiempo, sólo puedo escribir si la muerte escribe en mí, hace en mí el punto vacío donde se afirma lo impersonal. (*Ibíd.*: 134)⁸⁵.

Ahora, esta voluntad del escritor “para dar a la muerte su posibilidad esencial” no reenvía en Blanchot a la conciencia de la “muerte posible”; no se trata, como en Heidegger, de hacer de la muerte una posibilidad⁸⁶ o una salida, aceptándola valientemente como lo que marca lo infranqueable y hacer así de ella *la más apropiada posibilidad*, aquella que permitiría habitar el mundo de una manera auténtica. En Blanchot, a esta imposibilidad que es la muerte, habría más bien que responder con la insuficiencia que se afirma en el *morir*: “el fin que no finaliza” y que es la abertura hacia un porvenir indeterminado donde no hay ya esperanza de forjarse o de alcanzar una morada, o quizás sí, aquella otra morada que Blanchot denomina el *afuera*, pero de la cual hay que subrayar siempre ese profundo carácter desobstante que está relacionado con la imposibilidad:

⁸⁵ La reciprocidad que habría entre escribir y morir es nombrada por Blanchot como “la inversión radical” que correspondería, además, a “la pérdida del poder de morir, la pérdida de la muerte como poder y como posibilidad” (*Ibíd.*: 217). Esta reciprocidad es igualmente pronunciada por el narrador de *En el momento deseado*: “¡La muerte! Pero, para morir, había que escribir, — ¡El final! Y para ello, escribir hasta el final” (Blanchot, 2006a: 43).

⁸⁶ Blanchot hace manifiesta su reticencia a la interpretación de la muerte como posibilidad en la siguiente frase: “que en el hombre todo sea posibilidad: esta afirmación exige primero que la muerte, sin la cual el hombre no podría formar un todo ni existir respecto a un todo, sea poder, sea posible, sea lo que hace todo posible, el todo posible” (Blanchot, 1987.: 215).

La imposibilidad es la relación con el Afuera y, dado que esta relación sin relación, es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo (Blanchot, 2008b: 58)

Incluso si habría que reaprender a habitar el mundo para morar poéticamente en él (Heidegger, 1997), no por ello se tendría que desembocar necesariamente en la voluntad de edificar un remanso para escapar a la técnica que ha deshumanizado el mundo moderno. Citando a Lévinas, Blanchot advierte que “la técnica es peligrosa, pero menos peligrosa que los genios del Lugar” (Blanchot, 2008a: 128. TDF). La poesía tiene otras exigencias diferentes de la de “morar el mundo”, exigencias que provendrían justamente de la necesidad de salir del apego al Lugar y al Poder a través de la experiencia del *afuera* y de lo imposible. La poesía no corresponde a un espacio del arraigo o de la intimidad; “poeta” es “aquel para quien no existe siquiera un único mundo, porque para él sólo existe el afuera, el fluir del afuera eterno” (Blanchot, 1987: 73). Así, el designio del poeta está en el exilio y no en el arraigo a un lugar; él será “el eterno migrante” cuya única tarea es errar, entregándose a “la perpetuidad de lo inacabado” (Blanchot, 1984: 120. TDF). Tal sería pues la promesa para el “poeta”: el extravío en el infinito de un exilio; Blanchot amplía esta perspectiva diciendo:

El poeta está en el exilio, está exiliado de la ciudad, exiliado de las ocupaciones regladas y de las obligaciones limitadas, de lo que es resultado, realidad palpable, poder. El aspecto exterior del riesgo al que la obra lo expone, es precisamente su apariencia inofensiva: el poema es inofensivo; esto quiere decir que quien a él se somete, se priva de sí mismo como poder, acepta ser arrojado fuera de lo que puede y de todas las formas de la posibilidad. (Blanchot, 1987: 211-212).

Además de la exigencia de acabar con el apego al Lugar, la poesía –articulada a la expresión más general de la palabra literaria– implica también la necesidad de acabar con el apego al Poder; ella se constituye como el “reino” de lo imposible, designando en el “poeta” la exigencia de algo que no se manifiesta en términos de un poder personal. A través del poeta habla lo que carece de poder, él es desposeído de lo posible para que la palabra se anuncie ella misma como impoder y para que en esa desnudez de la imposibilidad y del impoder pueda finalmente afirmarse la poesía como “palabra de poeta y no de amo” (Blanchot, 1992: 40).

3. La afirmación de la potencia neutra e impersonal de la obra

Después de la ausencia de obra, la ausencia de autor, la ausencia de tiempo (o ausencia de fin), la ausencia de lugar, está también entonces la ausencia de poder. Parecería incluso que hay *desobramiento* porque a medida que la obra busca cumplirse es atraída “hacia ese punto en que ella pasa por la prueba de la imposibilidad” (*Ibíd.*: 243); es decir, que toda tentativa para constituir la obra no sería comprensible más que en el punto elemental donde lo que existe es la desposesión de todo poder. Es más, Blanchot dirá que en la composición de la obra este estado elemental de impotencia puede corresponder a aquel de la inspiración, siendo ésta sin embargo “ese punto puro donde ella falta”, donde ella desaparecería deviniendo simultáneamente impotencia⁸⁷. Quizás es Lévinas quien mejor ha comprendido este giro entre la inspiración y la impotencia, sugiriendo que la escritura sería “la inverosímil marcha de un poder que, llamado en cierto momento inspiración, «vira» en no-poder” (Lévinas, 2000: 38).

Por lo demás, es en este estado de impoder que se presenta el riesgo mayor para una obra literaria o artística, la cual podría zozobrar en la impotencia, dejando al escritor o al artista en un silencio o en una inercia insuperables; sin embargo, es justamente en este punto que la impotencia no coincide ya con la inspiración, pues mientras que ésta última se presentaría como lo que da lugar a la profusión de la escritura, la otra va a subsistir como la esterilidad que hay que afrontar para intentar transfigurarla en algo que podría comenzar a desarrollarse en lenguaje. Es así que para “elaborar” una obra literaria o artística hay que pasar por una experiencia en la cual debe enfrentarse la impotencia y lo imposible, no como fuente de inspiración, sino como afirmación: afirmación de la obra por la imposibilidad, afirmación tanto de la obra como de la imposibilidad. Para Blanchot, la obra de arte “no tiene poder, es

⁸⁷ Según Blanchot, lo que han dejado entrever obras como las de Artaud, Hölderlin y Mallarmé, es que “la inspiración es ante todo ese punto donde ella falta” (*Ibíd.*: 49). En este sentido también afirmará que “la obra es el movimiento que nos lleva hacia el punto puro de la inspiración de donde ella proviene y a donde parece que no puede llegar sino desapareciendo” (*Ibíd.*: 225).

impotente, y no porque sea el simple reverso de las variadas formas de la posibilidad, sino porque designa una región donde la imposibilidad ya no es privación sino afirmación" (Blanchot, 1987: 198). En resumen, es en la experiencia de la imposibilidad de la obra que la vorágine de ausencia(s) propia al *desobramiento* corrobora toda su radicalidad, pero es también a partir de ahí que ella debe finalmente ser afirmada, transformando la imposibilidad en la *potencia* que constituye la obra.

Ahora bien, inmediatamente habría que matizar la naturaleza de esa *potencia* que se desprendería de tal transformación, pues para Blanchot el dominio de la literatura –y del arte en general– representa un muy singular tipo de “poder” que no tiene que ver con el orden de lo posible, sino que será caracterizado por él como una *potencia neutra*⁸⁸. Para describir la “dinámica” y la singularidad de esa *potencia*, hay que remitirse a las diferentes consideraciones que Blanchot hace a propósito de la relación entre literatura y poder. Como ya se expuso en el capítulo precedente, una de las reflexiones por las cuales emerge su pensamiento literario es aquella de la escritura en tanto que poder de impugnación que se hace cargo de todas las fuerzas y las formas de disolución y transformación; es el movimiento que aproxima la literatura a la exigencia política. Preservando siempre el rechazo radical del poder, ese ímpetu contestatario de la literatura se encontrará posteriormente intensificado –o más bien reducido– en la vorágine del *desobramiento* donde, enfrentando la imposibilidad de la obra, la literatura acaba también por impugnar el poder que subsistiría en ella misma. Se trata de aquella otra exigencia a la que debe responder la literatura y en la cual su poder de impugnación entra en tensión con la responsabilidad de borrar en ella todo rastro de poder para convertirse en una *potencia neutra* donde la impugnación se abre al infinito –a la “superabundancia vana de la inacción [el *desobramiento*]” (Blanchot, 1987: 39)–; es así que la literatura, al igual que otras formas de arte, “es discusión infinita, discusión sobre sí misma y sobre otras formas de poder - y eso no en la simple anarquía, sino en la

⁸⁸ Blanchot utiliza la expresión *potencia neutra* para referirse al “poder” de la literatura, y del arte en general, en diversas ocasiones; aparece por ejemplo en *El espacio literario* (1987: 29), en *El libro que vendrá* (1992: 224) o aún en el texto sobre Michaux “L’infini et l’infini” (1966: 80).

libre búsqueda del poder original que el arte y la literatura representan (*poder sin poder*)" (Blanchot, 2006b: 54).

En esa impugnación interminable, lo único que instituye la literatura es el movimiento de rechazo y *desobramiento* "mediante el cual se constituye sin descanso y sin descanso fracasa al constituirse" (Blanchot, 2010: 288. TDF). Es en este sentido que Blanchot objeta la pretensión de relacionar la literatura con algo diferente a ella misma; y evita, sobre todo, incorporarla al dominio de los productos culturales –como si ella fuera sólo o prioritariamente una de las ocupaciones prestas a instituir la cultura–. Él no busca privilegiar el posible poder cultural que existiría en la literatura porque presiente el riesgo que ella corre de ponerse al servicio de otro poder que la subordinaría. En cambio, él persevera en la fuerza impugnadora y neutra de la literatura. Es así que en un artículo aparecido en 1965 e intitulado "Los grandes reductores", él va a presentar la singularidad de la *potencia neutra* de la literatura como una apuesta primordial, sugiriendo que ella es "contestación del poder establecido, contestación de lo que es (y del hecho de ser), contestación del lenguaje y de las formas del lenguaje literario, en fin, contestación de ella misma como poder" (Blanchot, 2007c: 66). Y en 1981, hablando de un posible compromiso del escritor fuera de todo apego al poder de la cultura, expresará aún que la escritura literaria está "en busca de un no-poder que rechace la maestría [el dominio], el orden y, ante todo, el orden establecido, y prefiera el silencio a una palabra de absoluta verdad, contestando así y contestando sin cesar" (Blanchot, 2006b: 137)⁸⁹.

En este combate contra la apropiación de la literatura por la cultura, Blanchot se abstiene incluso de atribuir a aquella el epíteto de "creación", una palabra que, según él, está demasiado cargada de ideas recibidas y de pretensiones; aunque

⁸⁹. Se trata de la respuesta aportada por Blanchot a un cuestionario titulado "Comprométase... Comprométase nuevamente" destinado para el especial "literatura" de mayo de 1981 del *Nouvel observateur*. Debe añadirse que Blanchot expresó ese rechazo a la institución cultural durante los acontecimientos de mayo del 68 cuando escribía "la cultura es el lugar donde el poder siempre encuentra cómplices. Por medio de la cultura, recupera y reduce toda palabra libre. Hay que luchar contra esta complicidad de la cultura y mostrar que hay en la cultura una relación de posesión por el sentido y un uso de las fuerzas represivas funcionando independientemente del juego social" (*Ibíd.*: 103).

se busque otorgar a la literatura una naturaleza o una fuerza creadora –mientras que la cultura se ocuparía únicamente de admitir o acoger lo que ya fue creado–, habría que preguntarse inmediatamente “¿qué quiere decir crear?” y es evidente que desde el contexto del *desobramiento* difícilmente podría restringirse la literatura a un “acto de creación”, pues:

lo que crea siempre está en hueco [sustraído] en relación con lo que es y este ahuecado [esta sustracción] sólo hace más resbaladizo lo que es, menos seguro de serlo, y, a causa de ello, como atraído hacia una medida distinta, la de su irrealidad, en la que, dentro de ese juego de la diferencia infinita, lo que es se afirma escabulléndose [sustrayéndose] tras el velo del no” (Blanchot, 2008b: 519).

En el pensamiento literario de Blanchot, el giro desobstante es siempre más “esencial” que toda característica creadora que se pretendiese asignar a la literatura; y si se pretendiera aún sugerir que el *desobramiento* es ya una manera de acoger o de sobrentender la fuerza creadora de la literatura, habría que aclarar entonces la singularidad de esa fuerza que proviene de la impugnación y que la literatura preserva en ella como la impetuosidad que la atrae hacia su propio borramiento y hacia la ausencia de obra, allí donde ella deja en falta lo que produce. Ahora bien, Blanchot se abstiene también de catalogar la literatura como “nihilista”, una denominación que le parece tan inoportuna como pretenciosa; él se cuida de concederle una determinación demasiado fuerte, sea asimilándola como “creación” o sea caracterizándola como “nihilista”, y prefiere matizar la posible tendencia destructora de la literatura explicando que ella no se identifica con “la violencia de una negación tajante”, pues la ausencia que ella produce a partir del *desobramiento*:

está como en el medio en relación con "lo real", y esa borradura que viene de ella, que también está en ella como el movimiento que quisiera borrarla [...] no logra hacerla desaparecer, sino que más bien la afirma por esa desaparición, reconduciéndola hacia la extrañeza de lo que da *origen* y, a veces, siempre quizá, la deja convertirse a su vez en cosa, cosa llena de suficiencia (*Ibíd.*).

Al evitar el calificativo de creación y la caracterización nihilista de la literatura, Blanchot llegará a pensarla momentáneamente bajo la idea de “origen”; al margen del contexto teológico, él va a concebir el “origen” como la fuente del desvío mismo, como lo que se desvía incesantemente, remitiéndolo al sentido ambiguo de ese punto "donde todo surge y donde todo zozobra, el juego mismo de la diferencia indiferente entre Surgir y Zozobrar" (*Ibíd.*: 520). Es por eso que ya no se conformará

con definir la noción de “origen” como la identidad o la esencia propia a la obra literaria; a fin de cuentas, el “origen” es también algo que se borra en sí mismo, oscilando entre la emergencia y el hundimiento en el vacío. Sin embargo, él retendrá del “origen” el signo de ese juego de divergencia y de diferencia. Aquí no se trata absolutamente de la búsqueda que afirmaría, por la intermediación de la obra, una diferencia individual o personal; la obra literaria sólo afirma ese desvío infinito en el que la diferencia es llevada hasta la indiferencia, pero sin dejar a ésta en una uniformidad definitiva, es decir, preservando la diferencia como lo que se sustrae indefinidamente. La diferencia liberada por la obra o por el *desobramiento* –la oscilación entre surgir y zozobrar– sólo afirma la *neutralidad impersonal* que ella es: la “cosa llena de suficiencia” que se sustrae a toda determinación y a toda instrumentalización –lo que en *El espacio literario* Blanchot llama “la soledad de la obra”.

Es a partir de este juego de la diferencia infinita –la diferencia postergada indefinidamente– que toda distinción de la literatura será a su vez infinitamente diferida, escapando a ser fijada o unificada en una identidad y frustrando toda tentativa de definirla. De este hecho se podría concluir que ella siempre corre el riesgo de ser devorada por su propia indeterminación y de ser despreciada por un mundo que pide obras precisas y útiles, o que justamente termina asimilándolo a causa de su carácter impreciso e inofensivo para ordenarla como una pieza más de la cultura burguesa. Sin embargo, aquí reaparece la otra exigencia del compromiso de la escritura literaria, porque si hay “formas de lenguaje donde se construye y habla el todo, palabra de universo, palabra de saber, del trabajo y de la salud”, hay que presentir aún, al margen de éstas, “una palabra completamente otra que libera el pensamiento de ser siempre sólo un pensamiento con vistas a la unidad” (*Ibíd.*: 521), señalando otra dimensión diferente de la posibilidad y del poder⁹⁰.

⁹⁰ Según Blanchot, mientras el mundo más se afirme y se produzca bajo el horizonte y el blindaje del poder, más parece que el arte deba descender hacia el punto de lo imposible y del impoder, allí donde “lo posible se atenúa” y al arte le toca mantener aún “la inseguridad y la desventura de lo que escapa de toda percepción y de todo fin. El artista y el poeta han recibido la misión de recordarnos obstinadamente el error, de orientarnos hacia ese espacio donde todo lo que nos proponemos, todo lo que hemos adquirido, todo lo que somos, todo lo que se abre sobre la tierra y el cielo, retorna a lo

Se transita aún aquí por el perímetro de ese doble movimiento expuesto por Blanchot: uno donde la literatura no busca ni el poder ni la unidad, otro donde ella expresa la voluntad de dar curso al error del infinito. Es en este segundo movimiento que lo que podría nombrarse como “la esencia de la literatura” se transforma en “la errancia de la literatura” –cuya apuesta es el *afuera*–, una errancia en la que es llevada a girarse incesantemente hacia su propio cuestionamiento, encontrando así que su esencia es “escapar a toda determinación esencial, a toda afirmación que la estabilice o realice: ella nunca está ya aquí, siempre hay que encontrarla o inventarla de nuevo” (Blanchot, 1992: 225). De este modo, aquel que pretendiese afirmarla en ella misma, tan solo afirmaría la imposibilidad propia del *desobramiento*. Y si en esta conmoción de su propio cuestionamiento y de su huidiza esencia, la literatura no desemboca en una realidad definida y segura –de ahí que ella pueda ser motivo de decepción⁹¹–, es porque la exigencia de la impugnación infinita la desvía incansablemente de toda determinación y de toda finalidad mediante una búsqueda que no se preocupa “de lo que ella es «esencialmente», sino que se preocupa al contrario de reducirla, de neutralizarla [con] un movimiento que finalmente le escapa y la [hace] descender hasta un punto en el que sólo parece hablar la *neutralidad impersonal*” (Blanchot, 1992: 224).

En esta exigencia interminable de la literatura, lo que trata de indicar Blanchot es que ella tiene al menos el valor de no desear el poder, de no ser un lenguaje de determinación o de señorío, retirándose discretamente después de descubrir que su apuesta no tiene que ver “ni con la inmortalidad ni con el poder ni con la gloria” (Blanchot, 2008b: 486). Pero para ello quizá deba pasar mucho tiempo; para ello es

insignificante, donde lo que se aproxima es lo no-serio y lo no-verdadero, como si a lo mejor surgiese de allí la fuente de toda autenticidad” (Blanchot, 1987: 221). En este sentido, hay que reconocer además que el arte no es la ocupación más indicada para actuar: “Quien reconoce que su tarea esencial es la acción eficaz en el seno de la historia, no puede preferir la acción artística. El arte actúa mal y actúa poco [...], desde que el arte se mide por la acción, la acción inmediata y apremiante sólo puede negarlo, y el arte sólo puede negarse a sí mismo [...] La actividad artística, aún para quien la ha elegido, se revela insuficiente en las horas decisivas [...], acción puramente reservada, que no actúa, pura y simple reticencia respecto de la tarea histórica que no acepta reserva, sino la participación inmediata, activa y reglada, en la acción general” (*Ibíd.*: 189).

⁹¹ Blanchot incluso aceptará que “la literatura está quizá hecha esencialmente para decepcionar” (Blanchot, 2008b: 520).

necesario que alguien, mediante el silencio y la escritura, haga sensible la separación que hay entre él y lo que se dice, y así "las palabras deben caminar durante mucho tiempo. Caminar el tiempo suficiente para borrar sus huellas y sobre todo la presencia autoritaria de un hombre dueño de lo que debe decirse" (*Ibíd.*: 418). Es a partir de Blanchot que se puede afirmar entonces que la exigencia infinita de la literatura no prueba nada ni a nadie, dejando resonar únicamente el paso al anonimato: lo que designa la obra en el movimiento infinito del *desobramiento*. Con tal "movimiento", él abrió para la literatura un horizonte diferente de aquel de lo posible, un horizonte en el cual el escritor entrega todo el poder a *la potencia anónima del lenguaje* que, en lugar de concederle la posibilidad de una dominación, lo lleva más bien a ser atravesado, alterado por esa potencia que hace de él mismo alguien anónimo y sin poder, que lo hace deslizarse hacia la fisura inconmensurable del *afuera*: el lugar reservado al borramiento y la desapropiación, allí donde cesa toda forma de autoridad.

4. La escritura: experiencia y exigencia del anonimato

Toda mi vida parece que ha desaparecido en un movimiento de búsqueda que es quizá la experiencia de escribir y de la que intento llevar, modestamente, pero absolutamente, la responsabilidad.

Carta de Blanchot a Elio Vittorini, fechada el 8 de febrero de 1963 (En: Panicali, 1990: 278. TDF).

¿Una ética del anonimato?

¿Es posible reconocer los trazos de un movimiento borrado por sí mismo en un vacío en el que también se borra el sujeto? Este vacío es lo que Blanchot concibe inicialmente como la obra, palabra que es tan problemática como la de autor. Como el autor, la obra no confirma la existencia de un centro en el que la escritura encontraría su fuente y su finalidad. En el fondo, importa menos la obra que la experiencia de su búsqueda o el "movimiento que conduce a ella" (Blanchot, 2008b:

511); esa experiencia, ese movimiento, corresponde al *desobramiento*, del cual uno de sus sentidos apunta a que la obra es ese extremo hacia el que el autor se dirige para borrarse, para afirmar un devenir impersonal en el que el "yo" es sustituido por un "él". El paso del "yo" al "él" no es un desdoblamiento del interior del sujeto; es, más bien, el borramiento del sujeto que proviene de una reiteración del *afuera*. Este paso designa no sólo el advenimiento de la *potencia neutra* de la obra, sino también una forma de anonimato en la que puede problematizarse aún la noción de sujeto y la discontinuidad de sus funciones al interior del lenguaje y del pensamiento.

En una carta no fechada, aparecida en la revista *L'œil de bœuf* (1998) y titulada "¿Quién?", Blanchot se pregunta si habría un tiempo sin sujeto, un tiempo en el que, sin embargo, no habría que satisfacerse únicamente con demostrar la supuesta desaparición del sujeto impugnando su supremacía, su rol de fundamento originario. Tomando como presupuesto que el sujeto fue la instancia que nos hizo modernos y suponiendo que la época que atravesamos actualmente es "un tiempo sin sujeto", Blanchot se pregunta aún "¿quién viene después del sujeto?" (Blanchot, 1998: 87. TDF) e intenta entonces presentar algunas posibles respuestas diciendo:

Propondré en voz alta algunas respuestas que tácitamente usted no osaría dar a entender, precisamente para evitar la elección de la decisión. Nombremos pues intrépidamente: el superhombre, o bien el misterio de la *Ereignis*, o la exigencia incierta de la comunidad desobrada, o la extrañeza de lo absolutamente Otro o quizás el último hombre que no es el último (*Ibíd.* TDF).

Es evidente que en estas proposiciones se sugieren los pensamientos de Nietzsche, Heidegger, Bataille, Nancy, Lévinas e incluso el mismo Blanchot. Sin embargo, Blanchot no se detiene en estas proposiciones y, como para mantener intacta la irresolución, continúa formulándose otra pregunta, esta vez tomando prestado el título de un libro de Claude Morali –*¿Quién es "yo" hoy?*– que también aparece en un fragmento de *El paso (no) más allá* donde resuena, otra vez en medio de la irresolución, una cierta respuesta:

Como si hubiera resonado, ahogadamente, esa llamada, una llamada no obstante alegre, el griterío de unos niños jugando en el jardín: "¿hoy quién es mí?" [¿Quién es "yo" hoy?] "¿quién hace las veces de mí? "Y la respuesta alegre, infinita: él, él, él (Blanchot, 1994: 36)

Simultáneamente habría que preguntarse entonces ¿quién es *él*? En la obra de Blanchot ese *él* es la fórmula gramatical de la narración que destituye al sujeto y a partir de la cual habla lo neutro. Ese *él* de la voz narrativa tiene las siguientes características (Blanchot, 2008b: 495-496):

- *Él* "no habla de ninguna parte", es radicalmente exterior, viene de la exterioridad misma, ese *afuera* que es el enigma propio del lenguaje en la escritura.
- *Él* "no dice nada" porque no añade nada a lo que hay por decir y porque mantiene esa nada en la palabra.
- *Él* "no puede encarnarse", carece de sujeto, es "espectral". Ese *él* de la voz narrativa "tiende siempre a ausentarse en quien la produce e incluso a borrarlo".

La primera característica tiene que ver con aquella obstinación de Blanchot con el *afuera* en tanto espacio de lo imposible, de lo sin salida –pero frente a lo cual no se renuncia a buscar, testarudamente, una salida–; la segunda está relacionada con la ambigüedad entre el silencio y el murmullo que *él* adjudica a la escritura literaria; la tercera tiene que ver con la desaparición del autor dentro del anonimato del lenguaje. A continuación se tratará de analizar la forma en que el anonimato del lenguaje y de la escritura operó en Blanchot bajo esa figura del *él*. Antes que nada debe subrayarse que ese *él* no toma el lugar ocupado tradicionalmente por el sujeto, e incluso modifica "lo que se entiende por lugar: lugar fijo, único o determinado por su emplazamiento"; *él* designa "un sitio movedizo y diversamente inocupado, no sólo designa «su» sitio a la vez como aquel del que siempre faltaría y que así permanecería vacío, sino también como un excedente de lugar, un lugar siempre demás: hipertopía" (*Ibíd.*: 494).

Esta "hipertopía" del *él* es la que ha hecho de la literatura contemporánea un espacio en el cual el sujeto es desposeído del poder de decir "yo", reenviándolo al estado de una fuerza impersonal; sin embargo, para entrar en esa fuerza no se recusa el nombre, al contrario, se pone para que sea, como de antemano, usado y olvidado en la vacuidad de un nombre:

El anonimato después del nombre no es el anonimato sin nombre. El anonimato no consiste en rechazar el nombre retirándose de él. El anonimato plantea el nombre, lo deja vacío, como

si el nombre no estuviese allí más que para ser atravesado porque el nombre no nombra, la no-unidad y la no-presencia de lo sin nombre. (Él)lo que no designa nada, pero aguarda lo que se olvida en él, ayuda a cuestionar dicha exigencia de anonimato [...] El anonimato porta (él)lo, que dice siempre el nombre de antemano olvidado. (Blanchot, 1994: 65- 66)

La fuerza impersonal de la literatura no rechaza pues el nombre; hay que ponerlo, como si sólo estuviera allí para dejarse atravesar y ser reconducido hacia el desplazamiento sin lugar del anonimato, allí donde el nombre es retomado, abismado y librado al murmullo incesante del mundo. Al respecto, es Foucault quien señala que "todos los discursos, cualquiera que fuera su estatuto, su forma, su valor, y cualquiera que fuera el tratamiento al que se les somete, se desarrollarían en el anonimato de un murmullo" (Foucault, 1999a: 350-351); es en estas corrientes propias del discurso que el autor vendría a borrarse inscribiéndose en la línea de lo que se hace, se piensa, se dice, incluso antes o después de él, en la continuidad o la ruptura. Como lo afirma Foucault:

el autor no es una fuente indefinida de significaciones que se colmarían en la obra, el autor no precede a las obras. Existe un cierto principio funcional mediante el que, en nuestra cultura, se delimita, se excluye, se selecciona: en una palabra, el principio mediante el que se obstaculiza la libre circulación, la libre manipulación, la libre composición, descomposición, recomposición de la ficción. (*Ibíd.*: 350).

Y es allí que aparecen los aspectos de la producción literatura contemporánea para la cual el carácter paradójico de la impersonalización no ha sido una simple teoría por determinar, sino la exigencia de una obra a la que hay que prestarle un nombre. A fin de cuentas, ese *él* de la escritura sólo es la imposibilidad del anonimato, pues la impersonalización sólo adviene mediante un nombre. A este carácter paradójico del anonimato del nombre en su relación con la escritura, Blanchot le dedica dos fragmentos en *El paso (no) más allá*:

- Escribimos para perder nuestro nombre, queriéndolo, sin quererlo, y, en efecto, sabemos que otro nos es dado necesariamente a cambio pero ¿cuál? El signo colectivo que nos envía el anonimato [...] De este modo, el nombre que nos hace vanidosos o desdichados es la marca de nuestra pertenencia a aquello que carece de nombre, aquello de donde nada emerge: la nada pública -la inscripción que se borra sobre una tumba ausente.
- La vana lucha por el anonimato. La impersonalidad no basta para garantizar el anonimato. La obra, aunque carezca de autor y esté siempre evolucionando con respecto a sí misma, delimita un espacio que atrae a los nombres, una posibilidad cada vez determinada de lectura, un sistema de referencias, una teoría que se apropia de ella, un sentido que la alumbraba (Blanchot, 1994: 66)

En cuanto a la dignidad social e intelectual de un nombre, ella no hace más que ayudar a justificar y validar la formalidad de una demostración, la autenticidad y la autoridad. En una primera instancia el nombre gana una cierta credibilidad, se otorga el poder de hablar en la primera persona del singular y participa entonces en los juegos y estrategias de la verdad y de la crítica en la que "eso habla" y cada uno hace hablar al otro. Pero en el honor de un nombre, vela finalmente un "sobrenombre" que es retomado por el movimiento de lo anónimo. Al respecto, Blanchot anota:

El horror -el honor- del nombre que siempre corre el riesgo de convertirse en sobre-nombre, vanamente recuperado por el movimiento de lo anónimo: el hecho de ser identificado, unificado, fijado, detenido en un presente. El comentarista -criticando o alabando- dice: eso eres, eso piensas; he aquí que el pensamiento de escritura, siempre disuadido, siempre acechado por el desastre, se hace visible en el nombre, siendo sobre-nombrado y como salvado, aunque sometido a la alabanza o a la crítica (es lo mismo), vale decir, destinado a sobrevivir. El osario de los nombres, las cabezas nunca huecas (Blanchot, 1990: 14)

El ser renombrado recoge en un nombre lo que se entrega a la corrosión del anonimato; volverse visible en un nombre sobre-nombrado, ser identificado y unificado por comentaristas o críticos, es la supervivencia anónima en la reiteración eterna de los nombres, donde cada nombre se abisma en los diversos nombres de la escritura y la historia, entrando en un movimiento de reconocimiento que pasa por el uso excesivo, y a veces vacío, del nombre.

Cuanto más el nombre es nombrado, más se transforma en esa fuerza corrosiva de lo anónimo que actúa en medio de la "comedia de las glorias"⁹². Entre el autor, la obra y los comentaristas, el anonimato opera como una "comedia" de la supervivencia y la superfluidad del nombre:

Muerto el autor, la obra parece vivir de dicha muerte. El autor estaba demás. Ahora, esa superfluidad, hasta entonces disimulada (el autor, incluso el más decidido a perderse en la

⁹² Valga reiterar que el anonimato acaece en el nombre mismo, en la teatralidad de los nombres cuya finalidad no es la de abandonar o quitar el nombre: "El anonimato nos es conferido en el nombre mismo, sin liberarnos para nada de nosotros, ni de nuestra identidad[...] Cuanto más fuerte es el nombre y cuanto más justificado resulta, tanto más pie da a la perversión de lo anónimo; cuanto más prestigio, más fuerza creadora, más verdad indubitable se presentan en un nombre, tanto más se prestan a denunciarse como el error o la injusticia que ha fructificado a expensas de lo que carece de nombre. Pero, en cambio, todo ocurre como si lo anónimo, sombra cuya luz ignoraría que sólo resplandece para proyectarla, dispusiera toda la comedia de las glorias, de los poderes y de las santidades, a fin de acercarse a nosotros, haciéndonos señas por medio de la significación y allí, precisamente, donde no hay signo alguno" (Blanchot, 1994: 68).

impersonalidad del libro, no dejaba de hablar, hablando, a veces de forma indirecta, de su libro), adquiere su carácter de carencia que pide, fortuita o necesariamente, el comentario, el deseo de los otros de convertirse en los autores de dicha obra sin autor, irónicamente entregada por su soledad al interés de "todos". Pero la superfluidad, un momento representada dolorosa o alegremente por el autor, vuelve a obrar enseguida en la obra "en persona" que también está siempre demás, no sólo a la vista de la serie indefinida de las obras ya escritas en la que se incluye, sin embargo, necesariamente, con una necesidad de más, sino también con respecto a sí misma, como si todo aquello de lo que carece no pudiera inscribirse más que fuera de ella que no existe (*Ibíd.*: 118)

El nombre se hace presente fuera de sí mismo, no como una fuerza original, sino como la potencia neutra de la obra que aparece-desaparece en una "luz impersonal", allí donde el nombre es pura cosa o simple cita.

Ahora bien, tampoco se trata de arrojar el nombre al infinito como si allí éste tuviera su última finalidad, sino de abrir o entregar el nombre a lo indeterminado. Se piensa quizá aquí en el nombre de Dios, ese

puro nombre que no nombra, sino que más bien, queda siempre por nombrar, el nombre como nombre, ahora bien, y por eso mismo, en modo alguno un nombre, sin poder nominador, prendido como azarosamente al lenguaje y transmitiéndole así el poder —devastador— de no-designación que lo vincula consigo mismo [...] Dios, nombre siempre irrecuperable, que siempre queda por nombrar y que no nombra nada (*Ibíd.*: 79)

Georges Bataille, intentando tener la experiencia de este nombre, lo vuelve análogo del suplicio —"estar frente a lo imposible [...] cuando ya nada es posible es, a mi modo de ver, hacer una experiencia de lo divino" dice Bataille (1972: 45)—, un suplicio en el que el yo se aniquila en la infinita posibilidad de los semejantes, convirtiéndose así en un sentimiento de multitud, en el "reflejo de la multitud y la suma de sus angustias" (*Ibíd.*: 78). De hecho, esta experiencia de Dios en la multitud anónima es equivalente a una especie de "dramatización" de la desaparición de sí mismo —"es preciso ser un Dios para morir" afirma Bataille (*Ibíd.*: 89)—, por consiguiente, también es el drama por el cual lo trascendente de la divinidad se altera y se rebaja: "la agonía de Dios en la persona del hombre es fatal, es el abismo en que el vértigo le solicitaba para que cayese" (*Ibíd.*: 62). Lo que puede retenerse de la experiencia expuesta por Bataille es que el simulacro del hombre convertido en Dios y en multitud sólo es la destrucción de la identidad individual que lleva a perderse en un ser sin nombre, que ya no es Dios, sino un ser múltiple y anónimo.

¿Y si el hombre anónimo fuese el cumplimiento de la muerte de Dios, ese viejo nombre siempre irrecuperable donde la totalidad busca identificarse, pero que de hecho no nombra nada? Más vale abandonar toda pretensión, el hombre anónimo no sustituye a Dios ni éste es tampoco la saciedad de lo anónimo. La pregunta por el anonimato está situada en la finitud que no se resuelve en el nombre de un nombre infinito o totalizante. A diferencia de Bataille, Blanchot no se sumerge en esa especie de "dramatización" de Dios, sino que intenta trazar lo que J.L. Nancy llama el "ausenteísmo" –en contraste con el ateísmo–: "Blanchot, dice Nancy, no ha cedido al nombre de Dios –al inaceptable nombre de Dios– pues sabía que era necesario nombrar aún el llamado innombrable, el llamado interminable a la innominación" (Nancy, 2003: 68. TDF).

El anonimato no corresponde entonces a la forma de un universal, sino a un nombre dado en la finitud que no termina; es un nombre determinado-indeterminante o sin finalidad última, pues la finitud, como lo señala Jacques Cardinal "es la marca de una incompletitud que no puede ser resuelta en nombre de un nombre infinito"(Cardinal, 1994: 147. TDF). Esto es lo que Cardinal nombra como "la ética del anonimato en Blanchot" y que define de la siguiente manera: "Respondiendo con su nombre, porque respondiendo al llamado depositado en el nombre, el sujeto se inscribe en la dimensión ética de la palabra. Con los nombres repartidos. Sin fin" (*Ibíd.*:153. TDF). A propósito de esta "ética del anonimato", Philippe Fries ofrece también un comentario muy esclarecedor:

El anonimato, en la obra de Blanchot, no concierne a un sólo nombre, sino a todos los nombres [...] conducir el nombre hacia el anonimato es, en la lógica blanchotiana, a la vez, ponerlo y volverlo ausente, afirmarlo y dejarlo vacío, hacer presente allí el tachón. Es agitarlo aún hasta provocar el sentido plural que descansa en él o que puede acoger, es llevarlo hasta ese punto de ruptura donde deviene otro: de la cáscara plena y cerrada que era en la certeza de su sentido, el nombre se altera en la cáscara agrietada, vacía, que podrá ser atravesada por el flujo incesante de una significación errante. (Fries, 1999: 257. TDF).

El anonimato no comporta pues ninguna realidad trascendental, es sólo un simulacro de sentido donde el hombre ya no se sitúa en una verdad, sino en el excedente de toda verdad, abismándose en la experiencia desestructurante de lo

múltiple –de la repartición de nombres– y no en los meandros de una estructura psíquica latente en un deseo inconsciente⁹³. En el caso del nombre abordado aquí, el de Blanchot, lo que se busca “destacar” son los trazos de lo que ha presentado como la exigencia del anonimato, exigencia por la que él/ y otros tantos nombres de la literatura y el pensamiento contemporáneo han afirmado arduamente dejando "de pensarse como un yo, para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera y dentro del propio ser" (Deleuze, 1996: 82- 83). En este sentido, y rechazando toda lectura psicoanalítica de la literatura –en la que lo indefinido, o “el fantasma”, sólo es tratado como la máscara de un personal o de un posesivo–, es Deleuze quien expresa que: "la literatura sigue el camino inverso, y se plantea únicamente descubriendo bajo las personas aparentes la potencia de un impersonal que en modo alguno es una generalidad, sino una singularidad en su expresión más elevada" (*Ibíd.*: 7-8).

Experiencias e imágenes del anonimato

En la literatura de Blanchot se hace difícil encontrar “una historia”, él mismo lo plantea al interior de sus relatos, como es el caso de *En el momento deseado* (2006a), e incluso lo advierte desde sus textos de corte reflexivo, como *La conversación infinita* (2008); ahora bien, en yuxtaposición a la negativa de “contar una historia” ¿desde Blanchot es preferible considerar la literatura como una experiencia? Ello puede ser un indicio provisional, a condición de no quitarle todo el carácter ambiguo que contiene la experiencia en su obra, pues según él ella deja al sujeto que la vive en una región de ausencia, en el vacío de su destitución, en la desnudez del espacio intransitivo del *borrarse* (*s’effacer*) y en el umbral de lo (in)cognoscible. Se trataría, como lo expresó Foucault, de una experiencia por la

⁹³ A propósito de una posible lectura "psicoanalítica" del deseo de anonimato, ver el texto de Julien Dugnoille *Le désir d'anonymat chez Blanchot, Nietzsche et Rilke* (2004); en dicha obra el análisis filosófico, literario o político se desliza hasta una lectura fuertemente marcada por un discurso psicoanalítico que revela en el "deseo de anonimato", de los autores en cuestión, diversos síntomas como la neurosis, la psicosis, o aún un simple misticismo.

que se llegaría a un cierto punto de la vida que es "el más cercano posible a lo invivible [donde] lo que es requerido es el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad" (Foucault, 2013: 35). Foucault opone este sentido de la experiencia –que extrae de la obra de Nietzsche, Bataille y Blanchot–, al de la fenomenología que, según él, buscaría "recuperar la significación de la experiencia cotidiana para ver en qué aspecto el sujeto que soy funda efectivamente, en sus funciones trascendentales, esa experiencia y esas significaciones" (*Ibíd.*).

El sentido de la experiencia en Blanchot no es prueba ni constitución de algo o de alguien, ella deja como único vestigio el simulacro del ser en el que sólo resuena el paso de una presencia neutra "sin presente, sin contenido determinable, sin término asignable, que sin embargo no es una forma" (Blanchot, 2008b: 58); presencia entonces siempre diferida donde la experiencia misma se juega como algo radicalmente diferente. Experiencia que, de entrada, es el espectro del acontecimiento, que indica la intensidad de la oscilación irreducible de lo que se está borrando, admitiendo únicamente la intensificación de lo imposible, "lo *inaprensible* de lo que *uno no se desprende*" (*Ibíd.*: 57), la caída del tiempo en lo *incesante*, en la inextricable inmovilidad de lo que ya ha pasado, pero que no deja de pasar. Desprendimiento de lo múltiple abierto por esta paciencia que, para no adelantar el fin, dice que "lo sucedido, no ha sucedido" (Blanchot, 1990: 88), sin querer decir por tanto que nada pasó, sino que aquello que pasó, y lo que pasa, ha pasado siempre, haciendo del acontecimiento la avidez secreta del retorno, mediante la cual tanto el pasado como el futuro se disipan en el vacío de la repetición, allí donde el vacío nunca es demasiado vacío, donde "tan solo se alcanza al infinito por lo finito que no acaba de terminar y se prolonga sin cesar mediante el rodeo ambiguo de la repetición" (*Ibíd.*: 82).

Con la repetición el instante se ahueca y al ahuecarse se dilata; algo se ha producido ya y tiene lugar una y otra vez, sin fin, como "una aspiración siempre colmada y siempre deseante" (Blanchot, 2001b: 76), como un *momento deseado*, siempre por venir, siempre ya pasado y por tanto desplegándose como el retorno y el

recomienzo eterno, entre una eternidad en el pasado y un eterno recomienzo. El *momento deseado* es la experiencia del recomienzo y de la partida eterna donde toda la alegría y toda la angustia del regreso es vivida como algo impersonal que no tiene fin; y si en el eterno retorno existe esta suerte de inmovilidad eterna, habrá por tanto algo singular que llega: la fuerza de una ruina anónima que borra toda posibilidad de decir “*soy yo quien ha vivido esto*”.

El que está en el corazón de la experiencia del retorno ya no pertenece al orden de las cosas que tienen lugar, es absorbido por la inmovilidad del vacío de la repetición, que no le exige nada, o que le exige únicamente el abandono en la avidez de la repetición en la que es incapaz de hacer otra cosa que errar "como una cosa ciega, sin meta y sin embargo cada vez más ávida en el vértigo furioso" (Blanchot, 2006a: 16), yendo "hacia arriba, hacia abajo, pero incluso en las tinieblas y tan lejos como se pueda" (Blanchot, 2009a: 43). Es esta especie de danza espectral que puebla el espacio devenido, a su vez, la transparencia del vacío. Según Lévinas, en las ficciones de Blanchot "el espacio pesa por su transparencia misma" (Lévinas, 2000: 54), como si hubiera en los lugares evocados “el alejamiento y la extrañeza de las cosas grávidas de su insignificancia: vaso de agua, cama, mesa, sillón, expulsados y abstractos”, especie de "poblamiento innumerable del vacío" que parece "la subida de un obtuso sufrimiento, sorda y lenta tumefacción de la Nada" (*ibíd.*).

Este "poblamiento innumerable del vacío", ¿sería el advenimiento de una pesadez experimentada por el yo borrado?, y tal pesadez ¿no lo ataría una vez más a sí mismo?, ¿acaso la transparencia del vacío no le basta para desprenderse de sí mismo? No le basta, porque esta transparencia es la insuficiencia misma, pues no se trata de un sólo y único desvío de sí, sino de la certeza de que el sí mismo es "enteramente un desvío infinito" (Blanchot, 2009a: 63). En efecto, en este movimiento el sujeto no se ha “liberado” completamente, le queda aún una tarea: la expresión de lo que está a punto de borrarse, la exigencia de la desaparición que es también la de la escritura:

¿Era en otro tiempo, ahí donde yo vivía y trabajaba, en la pequeña habitación en forma de garita, en ese sitio donde ya, como desaparecido, lejos de sentirme liberado de mí mismo,

tenía, por el contrario el deber de proteger esta desaparición, de perseverar en ella para llevarla más lejos, siempre más lejos? [...] ¿No era allí, en el extremo desamparo que ni siquiera es el de alguien, donde se me había sido ofrecido el derecho de hablar de mí en tercera persona? (Blanchot, 2009a: 65)

Lo que queda del sujeto ligado inextricablemente a su desaparición –lo que en la escritura corresponde al *desobramiento*, pues la desaparición es lo que se mantiene al interior de la literatura en tanto que movimiento de lo inacabado–, es la exigencia del *afuera*, de ese *afuera* que no hace más que reengendrarse como algo que ya no es del orden de un sujeto, sino de una espectralidad condenada a la errancia sin admitir un fin o una trascendencia. Es la necesidad de errar, de ir *siempre más lejos*, ligado siempre más íntimamente a la desaparición, "encomendado a mantenerla, a hacerla más real, más verdadera y, al mismo tiempo, a impulsarla más lejos, cada vez más lejos, allí donde la verdad ya no llega, donde la posibilidad cesa" (*Ibíd.*: 36).

En este devenir de errancia y desaparición se abre y se cierra incesantemente la ambigüedad de la ficción más familiar y más extraña: aquella de *La locura del día* y de la calle, allí donde la tarea de *borrarse* es asombrosamente simple, ya acabada, no teniendo más que darse cuenta de su realización, de hacerla aparecer como la profundidad de aquella ley expresada en *Le Très-Haut* ("El Altísimo") y cuyo designio consiste en "que es necesario que cada quien se borre, [que] no hay que estar ahí, en persona, sino en general, de una manera invisible" (Blanchot, 1975: 69. TDF), como una transparencia de todos y para todos. En tanto que exigencia, el *borrarse* también es "ley", o más bien, el movimiento propio de la ley: "que la ley estuviese siempre en movimiento, que pasase indefinidamente del uno al otro, presente por todos lados, con su luz igual, transparente y absoluta, esclareciendo a cada uno y cada objeto de una manera siempre diversa y sin embargo idéntica" (*Ibíd.*: 35. TDF).

La fuerza o el movimiento de dicha ley es pues lo impersonal y su transgresión sólo sería la suspensión, el prolongamiento de la fuerza que se abre a lo anónimo. Esta ley lleva aún el carácter de lo que es inacabado e incesante, sin llegar a cristalizarse en un conjunto cerrado de edictos o de normas en el cual el anonimato se

transformaría en mediocridad, pues la ley hecha mandato –"palabra de orden"– elimina toda pasión y ya no concibe irregularidad. Esta ley es también la *relación sin relación* de quienes se sublevan y no admiten ya el refugiarse en una vida individual o en la realidad de una identidad meramente personal, sino que asumen el deber de levantarse ante lo inadmisibles de una situación y de un tiempo. Poniendo en relación *Le Très-Haut* con la participación de Blanchot en el comité de estudiantes-escritores del movimiento de mayo del 68, Georges Préli expresó que lo que puede caracterizar un comité de lucha

es su identificación con la multitud anónima y sin nombre, con el pueblo en manifestación espontánea. Hay que indeterminarse, neutralizarse como particular, abrirse a lo impersonal y a ser cualquiera, romper con los sistemas de identificación anteriores y que ya no tienen curso. La exigencia revolucionaria es ante todo una exigencia impersonal y neutra; por esta única condición, ella no tiene límite, rompe las limitaciones asociadas a los roles en los que se glorifican los individuos en su fuero interior [...] hay que reservarse a la espera de la revolución y "reservarse" es tomar en sí mismo la carga impersonal, dejarse ganar por lo neutro y por lo anónimo, el espíritu común, la multitud. (Préli, 1977: 106-107. TDF).

Y es que las diferentes descripciones de la alteración impersonal y del anonimato que pueden encontrarse en el pensamiento y la obra literaria de Blanchot parecen ser reconducidas en la exigencia política experimentada por él durante los acontecimientos de mayo del 68 donde participó como redactor de pasquines y otros textos anónimos. Con ello no se quiere decir que la escritura y la participación de Blanchot hayan sido fundamentales para el desarrollo de los hechos de mayo del 68, ni que este acontecimiento resguarde la ejemplaridad de una acción política anónima. Lo que se pretende señalar es que Blanchot quiso y supo participar en él con un compromiso propio de las fuerzas y las voces que se levantan anónimamente: boletines, cartas, pasquines, artículos y otros tantos textos que en ese momento expresaban "una escritura política anónima" (Bident, 2003b: 93. TDF) en la que participaban redactores, pero no autores⁹⁴.

Blanchot manifestó en diferentes ocasiones la importancia que tuvo para él dicho acontecimiento; así lo expresó, por ejemplo, al comienzo de su texto *Michel Foucault tal como lo imagino* donde escribió: "digan lo que digan los detractores de Mayo,

⁹⁴ Los textos redactados por Blanchot durante mayo del 68 pueden encontrarse en la edición de sus *Escritos políticos* (Blanchot, 2006b: 77-133).

aquél fue un hermoso momento, cuando cada cual podía hablar con otro, anónimo, impersonal, hombre entre hombres, acogido sin otra justificación que ser otro hombre” (Blanchot, 2009b: 79). Estas palabras son la expresión de una “clandestinidad a cielo abierto” en la que busca afirmarse “el derecho de todos a ser libres en la calle, a ser transeúntes libres y a poder procurar que algo suceda” (Blanchot, 2006b: 106).

Ahora bien, esa imagen de la calle y su correspondiente afirmación no son únicamente la expresión excepcional de la clandestinidad y la disidencia; también son la manifestación del “espacio físico” más propio del anonimato. La calle es ese lugar donde los rostros se pierden “de semejanza en semejanza”, allí los rasgos se funden y se diluyen en la memoria-olvido del otro para quien “soy” solamente un transeúnte. En la calle “los que pasan pasan por ella desconocidos, visibles-invisibles, y sólo representan la «belleza» anónima de los rostros y la «verdad» anónima de los hombres esencialmente destinados a pasar, sin verdad propia y sin rasgos distintivos” (*Ibíd.*: 310). Por la calle circula “una vida inasible e inhumana, tan atractiva como la de las sombras” (Blanchot, 2001b: 45), con el paroxismo y la paradoja de hacer vivir, en el mismo momento, lo común y la soledad. Como para el narrador de *En el momento deseado* para quien, tras haber experimentado el sentimiento de ser una multitud inagotable, las horas de lo cotidiano conjugan la felicidad y la soledad declinante:

son las horas más bonitas del mundo, aquéllas en las que cualquiera soporta alegremente vivir sin fin [...] Las tenía a mi alcance, estas horas que no me pedían nada y a las que yo no pedía nada sino que pasaran sin alcanzarme, y me ignoraran después de haberme conocido. Y esto es cierto, ellas pasaban felices sin mí; y yo también, sin saberlo ellas pasaba felizmente, borrado, borrando lo eterno: ¿Solo? ¡Solo! Mi ocaso bastaba para todo. (Blanchot, 2006a: 28).

Este ocaso, esta soledad, es como el intervalo de reconducción o de rodeo de lo impersonal, el inmenso don de una soledad denominada “soledad de huida”:

Si, en la multitud, el ser es de huida, lo es porque la pertenencia a la huida hace del ser una multitud, una multiplicidad impersonal, una no presencia sin sujeto: el yo único que soy cede ante la indefinición paradójicamente siempre creciente que me arrastra y me disuelve en la huida. Al mismo tiempo, en la multitud que huye, el yo vacío que se deshace en aquella queda solitario, sin apoyo, sin contorno, huyendo de sí en cada uno que huye, inmensa soledad de huida en donde nadie acompaña a nadie (Blanchot, 2008b: 25).

En contraste con la soledad de la escritura –la "soledad esencial"–, la soledad de huida no se vive en la intimidad del *afuera* que desobra todo, sino en medio del flujo anónimo de la multitud, allí donde podemos coincidir, pero donde no nos encontramos, en una presencia sin nadie en particular. Ello coincide con la indeterminación inicial de la pregunta por el *¿qué hacer?, ¿cómo cambiar las cosas?*, que puede tornarse en pregunta por la posibilidad de la revolución y en donde “no estamos más que a título de signos intercambiables” (*Ibíd.*: 22), de singularidades temporales a la espera de actuar en un momento dado; esa pregunta puede pues conllevar a la posibilidad de desembocar en una realidad determinada. Pero en el ser en fuga de la pregunta por la insurrección, existe aún el riesgo de petrificar la fuga en mandato, en "palabra de orden", en conjunto, en sistema; es por esto que hay todavía una pregunta más profunda: aquella en la que el habla neutra de la poesía se sustrae a toda determinación, siendo aún la huella de la disidencia, de la clandestinidad a cielo abierto, franqueando el silencio con una voz casi apagada, pero latente.

Imágenes como la calle, la multitud, la insurrección, se reservan o vuelven a plegarse en la escritura de Blanchot para des-doblar su experiencia y hacer vivir de nuevo el “acontecimiento en imagen”, dirigiéndose así “no a la realidad del acontecimiento, sino a su sombra” (Mejía Toro, 1999: 24-25); el acontecimiento vivido en imagen se convierte entonces en la "presencia de la oscura extrañeza elemental, la sombra del fondo indeterminado que deshace al hombre y sus formas" (*Ibíd.*). Y esta sombra, ¿qué es? Mejía Toro escribe

la sombra no es la proyección de la luz. La sombra atraviesa la luz desde la noche cerrada, la otra noche, la imposibilidad de morir. La imagen es la noche en el día. En el día de la soledad esencial- *jour sin séjour*-, la sombra cruza el rostro de nadie, su mano enferma escribe entonces... (*Ibíd.*: 25).

Es la sombra o la niebla incesante de la escritura que hace del escritor mismo "una sombra para hacer[se] digno de la oscuridad" (Blanchot, 2009a: 10). A fin de cuentas, en la obra de Blanchot la figura más propia de la exigencia de *borrarse* es

la del escritor, aquel que no es dueño del lenguaje, que se hace acompañar por la compañía invisible de la escritura que lo lleva a escuchar "ese límite silencioso al que espera ser reconducido para hablar, allí donde falla la presencia" (Blanchot, 1994: 61). El habla de la escritura es liberada de la presencia y reenvía al no-lugar *entre* la palabra y el silencio. En la palabra sin presencia, donde el escritor se borra, se abre el murmullo y el silencio de lo que grita incesantemente.

Además de la rudeza del grito anónimo de la calle y la multitud insurrecta⁹⁵, también persiste la rudeza de otra "bestia innombrable", la de la *palabra secreta sin secreto* que tiene un grito espectral. La "bestia innombrable" es la que se manifiesta en la "doble violencia" que sufre la palabra: aclarada por la espectralidad del "silencio desnudo del pensamiento" y saturada por el anonimato de "la profundidad parlante, incesante, murmullo donde nada se deja oír" (Blanchot, 2009b: 44). Bestia doble que aúlla y canta entre el grito plural de la insurrección, nombrando lo posible, y otro ascendente, neutro, respondiendo a lo imposible y a la desaparición. Es a esta segunda forma de la bestia –la "bestia innombrable"– que corresponde la experiencia y la exigencia de lo interminable: bestia ciega que devora y devora resistiendo a la ausencia radical con un susurro casi imperceptible:

En la noche siempre hay un momento en que la bestia debe oír la *otra* bestia. Es la otra noche. Esto de ningún modo es aterrador, no tiene nada de extraordinario –nada común con los fantasmas y los éxtasis–, es sólo un susurro imperceptible, un ruido que apenas se distingue del silencio, el fluir de arena del silencio. Ni siquiera eso; sólo el ruido de un trabajo, trabajo de perforación, trabajo de excavación, primero intermitente, pero que ya no cesa cuando se ha tomado conciencia de él (Blanchot, 1987: 152).

Ruido espectral, anónimo e incesante que un escritor experimenta en la tarea de *borrarse*, gritando "sin palabras; mudo y, sin embargo, gritando sin fin" (Blanchot, 1994: 93), exigiéndose a sí mismo a continuar escribiendo entre la avidez y la fatiga,

⁹⁵ Esta es la bestia del humanismo ateo que tiene el "grito de la necesidad o la protesta", el grito anónimo e innoble que "grita en la calle, en el desierto", que "grita muriendo", que "no grita", que "es el murmullo del grito [...] nunca en las zonas de la autoridad, del poder y de la ley, del orden, de la cultura y la magnificencia heroica, ni tampoco en el lirismo de buena compañía, sino tal como fue llevado hasta el espasmo del grito" (Blanchot, 2008b: 336-337).

entre el error, la errancia, la espera, el olvido, el silencio, la compañía, la soledad,
la locura, la luz, la oscuridad, la alegría, el morir, el desastre...

VII. Separación e impoder en la relación con *otro*

La exigencia del borrarse se pliega o se reserva en una pasión en la que la ausencia o el vacío son siempre más ávidos: una pasión pura donde el vacío mismo es desgarrado por la voracidad de la escritura, aquella del "todo ha de borrarse, todo se borrará" (Blanchot, 1994: 84). Es el movimiento, el ímpetu de la violencia anónima del deseo que vuelve sin cesar, sustrayéndose a todo conocimiento, como aquel cielo de *El último hombre* que cambia –no cambia– de color: "Siendo negro, se convierte en más negro. Se eleva en un tono como para indicar que lo impenetrable ha retrocedido más aún" (Blanchot, 2001b: 76-77).

Si en tal "oscuridad" hay que buscar aún la transparencia, es porque nunca hay demasiada, porque hay aún una opacidad irreducible, abierta e impenetrable del *afuera*. Habría que decir incluso que el deseo no puede penetrar allí. ¿Quizá es el olvido el que podría penetrar en la atracción de la avidez del *afuera*?, ¿el olvido sería ese deslizamiento hacia la inmensa dispersión del *afuera*?

El olvido es el espacio mudo, cerrado, donde yerra sin fin el deseo; allí donde se olvida a alguien, allí es deseado; pero se precisa un profundo olvido. El olvido: el movimiento de olvidar: el infinito que se abre, cerrándose, con el olvido –con la condición de acogerlo, no por la ligereza que libera la memoria de la memoria, sino, en el recuerdo mismo, como la relación con lo que se oculta y que ninguna presencia podría retener. (Blanchot, 2008b: 247)

El olvido es el devenir ineluctable donde cada quien deja al otro como desconocido, en su alteridad impenetrable; con el olvido se ingresa a la intimidad de las sombras en la que predomina una atracción que "manifiesta imperiosamente que el *afuera* está allí" (Foucault, 1999a: 305), allí donde el mundo se confunde con su límite a través de un vínculo que borra todo carácter particular, que reduce a la transparencia de un ser borrado, aligerado de sí mismo, de su "carácter, de la seria y activa afirmación que él representaba" (Blanchot, 2006a: 76). En este vínculo, existe aquella "fría felicidad" que consiste en "permanecer, ignorado, al lado de una

extrema atención impersonal" (Blanchot, 2004: 27)⁹⁶ donde el otro es, al mismo tiempo, lo infinito de lo desconocido: ese ser que se ignora y que es "*susceptible, al intervenir, de mudar nuestra angustia y nuestra carga en aurora arterial*" (René Char citado por Blanchot, 2008b: 384).

El vínculo que se crea mediante la atracción que opera bajo el olvido o la ignorancia mutua, es expuesto en *El momento deseado* a través de una situación en la que se persiste en la figura de una mujer que está sentada al pie de unas escaleras, replegándose sobre sí misma, con "una profunda y melancólica dignidad"; de ese momento, que el narrador parece haberlo vivido ya, él dice que "nunca fue turbado [...] ni prolongado, ni demorado, y quizá ella me ignoraba, y quizá ella era ignorada por mí, pero no importaba, ya que para ambos este instante era efectivamente el momento deseado" (Blanchot, 2006a: 65-66). Richard Anker analiza la reiteración de la figura espectral de esa mujer comparándola con la aparición del fantasma de Miss Jessel en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, llegando a la conclusión de que esas figuras aparecen "a través de una repetición cada vez singular, cada vez tan brutalmente en su aparición imprevisible, que no aparecen, reaparecen, más que antecediendo el sentido, siendo «previas a todo sentido»" (Anker, 2005. TDF).

Pues bien, en esas figuras espectrales de los seres que se ignoran mutuamente surge –resurge– un aspecto de la obra de Blanchot que apunta a una condición previa y decisiva con respecto a su visión de las relaciones humanas y que a continuación será desarrollada bajo la denominación de una "filosofía de la separación"; una "filosofía" que cuestiona incluso la posibilidad de que se dé efectivamente una relación o que más bien plantea la necesidad de una relación sin poder.

⁹⁶ A propósito de la posible relación entre la atracción y la ignorancia en la obra de Blanchot, Foucault advierte que: "Se es atraído en la misma medida en que se es negligente" (Foucault, 1999a: 307).

1. Una "filosofía de la separación"

Ya se expuso cómo la literatura ha sido pensada en la obra de Blanchot a través de la analogía de una experiencia que se sustrae a todo dominio y que al mismo tiempo se orienta hacia un espacio diferente donde ya no habría relaciones de poder. Por otra parte, se puede afirmar incluso que este tema aparece en su obra como uno de los elementos más singulares de su reflexión sobre la literatura y el arte. Hay que añadir que la aproximación que hace a esta temática no es propia únicamente a la literatura y al arte, sino también a una reflexión sobre el espacio de las relaciones humanas en general. Es así que desde finales de los años 50, buscando pensar "la cuestión literaria", ya se preguntaba: "¿qué nos puede enseñar la obra de arte que pueda aclararnos sobre las relaciones humanas en general?"; la obra de arte tiene el poder de atraernos a "un punto donde, agotado el aire de lo posible, se ofrece la relación desnuda que no es un poder, que precede incluso toda posibilidad de relación", con un lenguaje o una manera de comunicación "que no se cumple como poder" (Blanchot, 1992: 37). Él vuelve sobre la misma pregunta, planteándola ya desde una posición que permitiría presentir la aproximación a una *relación sin poder*:

¿qué puede pedirse a quien depuso lo posible? Nada -salvo esto que es la exigencia más extraña: que por su intermedio hable lo que está sin poder y que, a partir de ello, la palabra en sí se anuncie como ausencia de poder, como esta desnudez, la impotencia, pero también la imposibilidad, que es el primer movimiento de la comunicación (*Ibíd.*: 40)

Es entonces a partir de allí que:

es necesario rescatar en la obra literaria el lugar donde el lenguaje sigue siendo relación pura [relation sans pouvoir - relación sin poder], ajena a cualquier dominio y a cualquier servidumbre, lenguaje que también habla sólo a quien no habla para tener ni para poder, ni para saber ni para poseer, ni para convertirse en amo y dominarse a sí mismo (*Ibíd.*: 41).

Ahora, es más bien a través de la interlocución con Lévinas que Blanchot va a considerar y a profundizar las posibles consecuencias de una relación disimétrica con el *prójimo (autrui)* donde el poder no intervendría⁹⁷. Uno de los textos en los que

⁹⁷ En cuanto a los diferentes intercambios que Blanchot tuvo con Lévinas respecto de una reflexión ética sobre la alteridad, ver los textos derivados del coloquio organizado en noviembre de 2006 en París y que fueron editados en un libro que lleva el mismo título del evento al que se alude: *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence* (Hoppenot y Milon, 2008). En lo que aquí concierne,

Blanchot recurre al pensamiento de Lévinas para hablar de una *relación sin poder* es "La relación del tercer género (hombre sin horizonte)", incluido en *La conversación infinita*, libro que consta de otros textos en los que resuena también el pensamiento de Lévinas⁹⁸. Allí Blanchot comienza por diferenciar este tipo de relación de la implicada en la "dialéctica" donde la relación tiende a la unidad (el Uno) y de la conocida como "fusión mística" en la cual el yo se une sin mediación al otro, para convertirse en lo Mismo. Después, por yuxtaposición a estas dos formas de relación, caracteriza la "relación del tercer género" como una relación múltiple⁹⁹ y disimétrica en la cual cada participante permanece siempre como el "otro" (*autre*) de la relación, no volviéndose lo "Mismo" ni enaltecándose en "la unidad de lo Único". Según Blanchot:

ese otro (autre) que se juega en la relación del tercer género, ya no está en uno de los términos, no está ni en uno ni en otro, no siendo otra cosa que la relación misma, relación de uno con otro que exige la infinitud. (Ibíd.: 92).

Es aquí donde aparece la pertinencia del pensamiento de Lévinas para quien el *prójimo (autrui)* debe ser siempre considerado "por mí, como más cerca de Dios que yo" (*Ibíd.: 73*)¹⁰⁰; en cuanto a Blanchot, este intentará pensar de nuevo esta disimetría considerando el *prójimo (autrui)* como el que está "próximo a lo que no puede serme próximo: próximo a la muerte, próximo a la noche y, con certeza, tan repulsivo como todo lo que me viene de estas regiones sin horizonte" (*Ibíd.: 90*). Así, en su obra la disimetría será mantenida bajo el aspecto de una "doble ausencia infinita" en la que el *prójimo (autrui)* no es para *mí* "ni otro yo, ni otra existencia, ni

se intentará profundizar aún en las concepciones de Blanchot sobre el impoder y su concatenación con una reflexión ética en el campo relacional.

⁹⁸ Como los artículos "Conocimiento de lo desconocido" (Blanchot, 2008b: 63-74) y "Lo indestructible" (*Ibíd.: 157-174*), este último sobre el pensamiento judío y la situación de los judíos en los campos de concentración durante el régimen nazi.

⁹⁹ Blanchot se refiere a una "relación múltiple" queriendo denotar con ello que "lo Uno no la determina, relación móvil-inmóvil, innombrable e innumerable, no indeterminada sino indeterminante, siempre cambiando de sitio a falta de sitio, y dando la impresión de atraer-repeler a cualquier "Yo" para que salga de su lugar o de su papel, que sin embargo él debe mantener, convertida en nómada y anónima en un espacio-abismo de resonancia y de condensación" (*Ibíd.: 85*).

¹⁰⁰ Respecto de la visión general que el pensamiento judío tiene de lo divino, Blanchot dirá también: "lo que debemos al monoteísmo judío no es la revelación del único Dios, sino la revelación del habla como el lugar donde los hombres se mantienen en relación con lo que excluye de toda relación: lo infinitamente Distante, lo absolutamente Ajeno" (*Ibíd.: 163*).

una modalidad o un momento de la existencia universal, ni una supraexistencia, dios o no-dios, sino lo desconocido en su distancia infinita" (*Ibíd.*: 95).

De hecho, esta disimetría de la relación será sostenida por Blanchot a lo largo de toda *La conversación infinita* como una especie de "filosofía de la separación" con la cual concibe "el otro" como "lo otro" (*l'autre*), lo desconocido¹⁰¹, lo completamente extraño que se revela en el *prójimo (autrui)* y que designa en él la infinita distancia en la que es menos el límite que la inidentificable extrañeza a partir de la cual la relación no se reduce a una comprensión –reducción de lo otro a lo Mismo–, sino que queda como una separación irreducible que deja entre *mí* y el *prójimo (autrui)* un intervalo inconmensurable. Al respecto escribe Blanchot:

estoy decididamente separado del prójimo (autrui), si el prójimo (autrui) debe considerarse como lo esencialmente distinto de mí; pero también, por esta separación que la relación con el otro (autre) se me impone como desbordándose infinitamente: una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa en la medida misma en que, dentro de esta relación, estoy y sigo estando separado (*Ibíd.*: 67).

Lo que separa deviene pues un modo de relación definido por la inaccesibilidad del *yo* al *prójimo (autrui)* –y viceversa–; la relación reenvía así a una interrupción o a una efracción que la vuelve una relación –una separación– infinita, constituida por un espaciamiento que no tiene horizonte delimitado o que tiene como horizonte el *afuera*, el *afuera* que se hace presente en la proximidad del *prójimo (autrui)*. El *afuera* comporta un tipo de relación donde cada participante se borra ante una distancia que permanece como un intervalo insuperable, como la imposibilidad misma de la relación, "la imposibilidad que se hace relación", que es "la relación con el Afuera", "*la pasión del afuera*" (*Ibíd.*: 57). Es a través de la separación que la relación con el *prójimo (autrui)* deviene aún el advenimiento del *afuera*, el deslizamiento hacia la dispersión en un *afuera* no divino: espacio de lo desconocido que hay entre hombre y hombre, espacio de la "comunidad" del *afuera* en tanto que distancia sin la medida común entre el *yo* y el *prójimo (autrui)*. Esta "comunidad" es

¹⁰¹ Ver particularmente los artículos "Conocimiento de lo desconocido" y "Mantener la palabra" en *La conversación infinita* (*Ibíd.*: 63-82). Es necesario señalar que en esta "filosofía de la separación" no se tiene la esperanza de alcanzar a través del otro una relación prodigiosa, como una suerte de revelación o de liberación, sólo es la afirmación de lo desconocido en todo su poder de extrañeza y de desapropiación.

la experiencia de la distancia insuperable entre "nosotros", llevando nuestras relaciones al espacio errante del *afuera* donde no nos encontramos, donde vamos fuera de todo encuentro¹⁰². El *afuera* es lo impersonal de cualquier relación, el espacio de la comunidad anónima donde la diferencia no designa a nadie, ella se sustrae a los "términos" implicados en la relación y se conjuga en lo neutro, en una doble ausencia que dice "ni lo uno ni lo otro", sino "el vacío del entre-dos, un intervalo que siempre se ahonda y al ahondarse se hincha, esto es, la nada como obra y movimiento" (Blanchot, 2008b: 7).

En la obra de Blanchot, la alteridad expresada en la disimetría relacional no se queda en una comprensión del otro en tanto *prójimo (autrui)*, sino que se mantiene bajo la nominación de lo neutro donde se juega la ambigüedad de la proximidad y del alejamiento de lo otro (*autre*) en tanto que manifestación de la extrañeza:

«¿Pero lo neutro no es lo que hay más cerca del Otro?» - «Pero también lo más alejado» - «lo Otro está en neutro, incluso si nos habla como el Prójimo, hablando entonces en virtud de la extrañeza que lo hace inidentificable y siempre exterior a lo que lo identificaría» (Ibíd.: 395)¹⁰³.

Ahora bien, lo neutro que deja el trazo de la "extrañeza entre nosotros" es planteado por Blanchot como "la relación con lo desconocido que es el don único del habla" (Ibíd.: 271)¹⁰⁴ en donde resuena la disimetría de la relación y se mantiene la separación como la garantía de una palabra que debe mantenerse, que debe afirmarse "esencialmente plural", sin subordinación ni reciprocidad; aquí hay que preguntarse entonces:

¹⁰² En esta "comunidad" del *afuera* incluso el vínculo de la amistad hace parte de la división de la disimetría de la relación, como atestiguan estas palabras de Blanchot que aparecen en tres de sus libros: "la amistad no es un don, una promesa, la generosidad genérica. Relación inconmensurable de uno con otro, ella es unión con lo exterior dentro de su ruptura e inaccesibilidad" (Blanchot, 1990: 31); "La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común..." (Blanchot, 2007c: 266); y finalmente, este precepto que condensa toda su visión ética de la amistad, "Amistad: amistad para el desconocido sin amigos" (Blanchot, 1994: 164).

¹⁰³ Las cursivas y el texto en manera de diálogo aparecen en el original.

¹⁰⁴ Al respecto, dice también: "hablamos a partir de la diferencia que hace que, al hablar, difiramos de hablar"(Ibíd.: 39). Luego escribe además: "El habla dice esto: distancia y diferencia infinitas, distancia que se acredita en la propia habla y que la mantiene fuera de toda impugnación, de toda igualdad y de todo comercio" (Ibíd.: 81).

¿Cómo puede afirmarse la busca de un habla plural, que no esté fundada en la igualdad y la desigualdad, ni en el predominio y la subordinación, ni en la mutualidad recíproca, sino en la disimetría y la irreversibilidad, de manera que, entre dos hablas, siempre esté implicada una relación de infinidad como el movimiento de la significación misma?" (*Ibíd.*: 8).

A partir de la yuxtaposición de "la relación del tercer género" con respecto a lo Uno y lo Mismo, se puede presentir que la afirmación de un habla plural no corresponde ni a la búsqueda de la unidad ni a la esperanza de una fusión benevolente, sino siempre a la confirmación de esa cesura que hace que el otro sea preservado en la distancia de la separación. Ese tipo de habla Blanchot la caracteriza como la "que de antemano está precisamente siempre destinada (disimulada también) en la exigencia escrita". La afirmación de un habla plural pasa por la escritura en tanto que experiencia de una relación con el otro donde lo que se impone es la neutralidad propia a la escritura: la relación "con lo que se excluye de toda relación" (Blanchot, 1994: 35); es en la exigencia de la escritura donde el lenguaje se mantiene como un habla plural:

habla impersonal, errante, continua, simultánea, sucesiva, en la que cada uno de nosotros, bajo la falsa identidad que se atribuye, recorta o proyecta la parte que le toca, *rumor transmisibile hasta el infinito en ambos sentidos*, procesión que, al no detenerse, reserva cierta posibilidad de comunicación (Blanchot, 2008b: 422)

Esta posibilidad de la comunicación es garantizada por la transparencia de la escritura declinada en nombre de lo neutro bajo la forma de una atención infinita, sin reciprocidad, dirigida a lo que es completamente diferente, lo que desplaza la posición del sujeto –sea *yo*, sea *el prójimo (autrui)*– y que deja un ser desprendido, cediendo ese lugar del desprendimiento al acogimiento de lo otro, de lo neutro. Este acogimiento, esta exposición a lo neutro, comienza justamente por la pérdida del poder de hablar en primera persona, cuando aquel que habla, que escribe, ha devenido una figura neutra: *él*; sin embargo, esto no deriva en glorificación o rebajamiento del otro –como tampoco del *yo*–, sino en la apertura de ese espacio neutro que exige que para "mantener la palabra", hay que "hablar sin poder" (*Ibíd.*: 82)¹⁰⁵. Blanchot resume esta experiencia de la palabra, que se separa de todo discernimiento dialéctico y trascendental, de la siguiente manera:

¹⁰⁵ . "el Otro habla aquí en esa presencia de habla que es su única presencia, habla neutra, infinita, sin poder" (*Ibíd.*: 275). En este sentido, Blanchot escribe también: "lo otro habla. Pero cuando lo otro

El prójimo (*autrui*), si es más alto, también es más bajo que yo, pero es siempre otro (*autre*): el Distante, el Extranjero. Mi relación con él es una relación de imposibilidad, que se escapa del poder. Y el habla es esta relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena [...] el habla es la relación sin medida común del prójimo (*autrui*) conmigo, relación donde el habla no es para mí un medio de conocimiento o una manera de ver, de tener o de poder y, añadido ahora: tampoco una manera de hablar de igual a igual (*Ibíd.*: 80).

Así, puede inferirse que la búsqueda de un habla plural concuerda con la afirmación de un modo de relación que se sustrae a la unidad, a toda comprensión reduccionista y a toda palabra fundada en una relación de poder. El habla plural sólo puede ser pensada desde una medida "que no depende de la posibilidad y no se enuncia en términos de poder" (*Ibíd.*: 86); esta medida es la que es preservada en la distancia del otro en tanto que otro –"lo desconocido"– y que es expresada por Blanchot como "la relación del tercer género", relación de infinidad fundada a partir de la disimetría y de la irreversibilidad. Además, hay que recordar que la búsqueda de esta medida que se escapa al poder corresponde también a lo que ya presentaba en sus reflexiones sobre el habla literaria –y particularmente sobre el habla poética¹⁰⁶– que, como ya se expuso anteriormente, se orienta hacia una relación que no sería de poder. Pero esta pregunta ha sido también una manera de interpelar el pensamiento para que se pronuncie según una medida diferente de la del poder; Blanchot se pregunta entonces: "¿cuál sería esa otra medida? Quizá precisamente la medida de lo *otro (autre)*, de lo otro en cuanto otro, y ya no ordenado según la claridad de lo que lo adapta a lo mismo" (Blanchot, 2008b: 55). Se trata de la exigencia a partir de la cual la literatura y la filosofía –en una tendencia no sistemática– se confían a la tarea de escrutar otra alternativa, otro desafío, que se opone

habla, nadie habla, pues lo otro, que hay que tener la pretensión de no honrarlo con una mayúscula que lo fijaría en un sustantivo de majestad, como si tuviera alguna presencia substancial, acaso única, no es precisamente nunca solamente lo otro, es más bien ni uno ni otro, y el neutro que lo marca lo retira de ambos, así como de la unidad, estableciéndolo siempre fuera del término, del acto o del sujeto donde pretende ofrecerse" (*Ibíd.*: 495).

¹⁰⁶ En cuanto a la experiencia que aporta el habla poética acerca de la relación de separación, Blanchot escribe: "De eso con lo que no tenemos relación hay habla [es lo que hay por decir]. Lo que no podemos expresar, he ahí lo que se afirma [...] La poesía es encuentro, en el lenguaje, de lo que es ajeno, encuentro que lo preserva y lo mantiene en la absoluta distancia de la separación" (Blanchot, 2001a: 81).

a toda palabra cierta que decide, a toda realidad triunfante que se proclame, a toda declaración unilateral, a cualquier verdad substancial, a todo saber tradicional -de un modo general a toda habla fundada en una relación de poder, la cual se sustrae necesariamente bajo un sistema de valores (Blanchot, 2001a: 80)

En resumen, esta alternativa es la búsqueda de otra relación: relación de discontinuidad, de infinidad y de extrañeza donde se anuncia otro espacio fuera de la unidad y del poder, fuera del poder del Uno; es en este sentido que, bajo la forma de una conversación ficticia, Blanchot invita la filosofía a pensar el planteamiento de una relación disimétrica, una *relación sin poder*.

- La dignidad única de la relación que se me propone en la filosofía de conversar con lo que sería lo desconocido y que, en todo caso, escapa de mi poder (sobre el cual no tengo posesión), consiste en una relación de tal índole que ni yo ni el otro dejemos de estar, en esta misma relación, preservados contra todo lo que identificaría al otro conmigo o me confundiría con el otro o nos alteraría a ambos en un término medio: una relación absoluta en el sentido de que la distancia que nos separa no habrá disminuido, por el contrario, se habrá producido y mantenido absolutamente en esta relación.

- Extraña relación que consiste en que no hay relación. (Blanchot, 2008b: 65).

Ahora bien, cuando Blanchot reflexiona sobre la posibilidad de una *relación sin poder*, no permanece en un pensamiento condenado únicamente a una completa intransitividad de la literatura o a una abstracción pura de la filosofía; él continuará profundizando esa reflexión en una dimensión ética donde la relación con el otro preserva siempre la exigencia de alejarse del poder, relación que corresponde aún a la distancia irreducible y que "representa aquello que, del hombre al hombre, escapa del poder humano" (*Ibíd.*: 86), el infinito que proviene del hombre en tanto otro, "no porque fuese el más poderoso, sino porque, allí, cesa mi poder" (*Ibíd.*: 69)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Esta frase hace parte de la interpretación que da Blanchot sobre la noción de "rostro" en Lévinas: "el prójimo se revela ante mí como lo que está absolutamente fuera y por encima de mí, no porque fuese el más poderoso, sino porque, allí, cesa mi poder, esto es el rostro" (Blanchot, 2008b: 69). En la obra de Lévinas dicha noción es desarrollada en varios lugares, pero se la encuentra particularmente en dos textos: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (2002), capítulo 3 "rostro y exterioridad" (Lévinas, 2002: 201-261) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), el capítulo III "sensibilidad y proximidad" (Lévinas, 1987: 117- 162).

2. Una ética del testimonio

La otredad no tiene interioridad, lo anónimo es su nombre, lo exterior su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, lo mismo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si ésta es lo que tiene que acoger mediante el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no pertenencia (Blanchot, 1990: 30-31).

A la imagen espectral de la mujer sentada bajo la escalera de *Au moment voulu* que se ha evocado anteriormente, se puede yuxtaponer –pero no comparar, pues ya no se trata de una "dignidad melancólica"– la imagen del sufrimiento de los campos de concentración: "un hombre descarnado, con la cabeza caída, los hombros encorvados, sin pensamiento ni mirada" (Blanchot, 1990: 73). Estas son las "figuras en que lo invisible se hizo visible para siempre" (*Ibíd.*), espectralidad de la desgracia en la que vagan esas sombras mudas que son los hombres reducidos a la espantosa indigencia de la necesidad, a la vida desnuda,

de un *egoísmo sin ego*, donde el hombre, espoleado a sobrevivir, apegado de un modo que ha de llamarse abyecto a vivir y a siempre vivir, lleva consigo este apego como apego impersonal a la vida, y lleva consigo esta necesidad que ya no es propiamente suya, sino la necesidad vacía y en cierto modo neutra, siendo así virtualmente la necesidad de todos (Blanchot, 2008b: 170)¹⁰⁸.

Según Blanchot, esta experiencia de la desgracia extrema tiene la particularidad no sólo de despojar de toda relación consigo mismo, sino también de toda relación de poder:

El hombre de los campos de concentración está en el extremo mismo de la impotencia. Todo el poder humano está fuera de él, así como está fuera de él la existencia en primera persona, la soberanía individual, la palabra que dice «Yo» (*Ibíd.*: 169)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ A partir del testimonio de Robert Antelme en su libro *La especie humana*, Blanchot habla de la experiencia del "hombre reducido a lo irreducible" (*Ibíd.*). En el prólogo de su libro, Antelme expresa que ante la humillación sufrida en los campos de concentración, la única y última reivindicación que quedaba era "seguir siendo, hasta el final, hombres [...] una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana" (Antelme, 2001: 11).

¹⁰⁹ En este mismo sentido, Blanchot escribe: "El sufrimiento es sufrimiento cuando ya no es posible sufrirlo y, debido a ello, en este no-poder no es posible dejar de sufrirlo [...] se trata, antes que de aquel estado paroxístico en que el yo grita y se desgarrar, de un sufrimiento como indiferente, y no sufrido, y neutro (un fantasma de sufrimiento), si a quien está expuesto precisamente el sufrimiento le priva de este «Yo» que le haría sufrirlo" (*Ibíd.*: 55- 56). Luego, dice además: "el hombre completamente desgraciado, el hombre reducido por la abyección, el hambre, la enfermedad, el miedo, llega a ser lo que ya no tiene relación consigo, ni con quien fuere, una neutralidad vacía, un fantasma errante en un espacio donde no ocurre nada, alguien vivo que ha caído por debajo de las necesidades" (*Ibíd.*: 223)..

Ahora bien, este hombre, a quien el sufrimiento le hizo perder el poder de hablar en primera persona, cayendo así en lo irreductible y encontrándose excluido del lenguaje de la insurrección y de la esperanza que ella abre, no se encuentra en un tipo de relación esclavo-amor con quien le causó su desgracia, pues éste no es el dueño de esa relación que ya no depende del dominio y que tampoco se mide ya por el poder. La presencia silenciosa de quien sufre frente a aquel que provoca su desgracia es una "presencia que ningún poder, por formidable que sea, podrá alcanzar" (*Ibíd.*: 169-170)¹¹⁰.

Sin embargo, Blanchot no persistirá en una nueva teorización de la relación entre el sufrimiento y la crueldad; para él, el imperativo será más bien el testimonio y la responsabilidad ante quien ha vivido una desgracia absoluta. Esta situación extrema designa aún una manifestación de la imposibilidad, allí donde el pensamiento ya no puede ser concebido como un ejercicio de dominación, pues "pensar la desgracia es conducir el pensamiento hacia este punto en que el poder ya no es la medida de lo que hay que decir y pensar" (*Ibíd.*: 153). Frente al extremo desamparo, el pensamiento es desprovisto de toda finalidad –incluso de la producción de un saber verdadero¹¹¹– y es abocado más bien a cavar en él una región de impoder para dar lugar a ese borramiento (*effacement*) que conlleva el sufrimiento; este repliegue del pensamiento no es por tanto una abdicación, sino una manera de responder aún a lo imposible mediante la aproximación a otro lenguaje. Es allí que se inscribe en la obra de Blanchot la búsqueda de una *Escritura del desastre*. El *desastre* es una

¹¹⁰ Al respecto escribe además Blanchot: "El hombre que sufre y el hombre desgraciado o sometido a la miseria se han vuelto ajenos a la relación amo-esclavo [...] El esclavo tiene la suerte de tener un amo; el amo es hoy en día eso a lo que se sirve, será mañana eso contra lo que podría alzarse. Hay esclavos sin amos, cuya esclavitud es tal que han perdido todo dueño, toda relación con el amo, toda esperanza por tanto de manumisión [liberación], así como toda posibilidad de rebeldía. Cuando se ha perdido el amo, porque se ha vuelto sin nombre, un puro poder irresponsable, inencontrable, ya la situación es extremadamente difícil, pero las potencias abstractas aún pueden ser nombradas, lo más lejano y lo más inasible se llama un día Dios, y la omnipotencia de Dios acaba por ofrecer la ocasión de una lucha decisiva. Mucho más grave es la esclavitud que es la ausencia del esclavo, la servidumbre de las sombras, ella misma aparentemente tan liviana como una sombra, allí donde el destino carece de peso y de realidad" (*Ibíd.*: 223-224).

¹¹¹ Blanchot desconfía de la producción de un saber sobre la desgracia; a propósito, escribe: "el saber, que llega hasta lo horrible para saberlo, revela el horror del saber, el bajo fondo del conocimiento, la complicidad discreta que lo mantiene en relación con lo más insoportable del poder" (Blanchot, 1990: 73-74).

forma irrecuperable del "pensamiento del afuera", allí donde la escritura se dirige hacia un afuera des-astroado –sin astro–, con una escritura que destruye la escritura misma: escritura fragmentaria que se vive bajo la forma de un habla neutra que, ante el sufrimiento del *otro*, excluye el yo de todo dominio, incluso del que consistiría en fundar un saber.

El *desastre* sobreviene como lo que separa del poder –"solo el desastre pone a distancia el dominio" (Blanchot, 1990: 11)– y, además, como "la inminencia que gratifica, la espera del no-poder" (*Ibíd.*: 17). Con el *desastre* adviene la forma más claudicante, pero también la más desposeedora o desobligante del impoder: "desprendido de todo, incluso de su desprendimiento" (*Ibíd.*: 18) dirá Blanchot en medio de *La escritura del desastre*. Sin embargo, este desprendimiento no es la obtención de un reposo o de la iluminación de una conciencia, es más bien lo que deja fluir el impoder y el anonimato del *desastre*. A esto Blanchot lo denomina "paciencia" y, de una manera más general, "pasividad" –algunas veces, las hace alternar: "paciencia de la pasividad" o "pasividad de la paciencia"–, términos que van a implicar aún el movimiento desobstante del desprendimiento de sí mismo –el "arrancamiento de sí a sí mismo" (*Ibíd.*: 20)¹¹²–, pero también del desobramiento del discurso que pretendería definirlos:

El discurso sobre la pasividad hace que ella aparezca, la presenta y la representa, mientras que quizá (tal vez) la pasividad es aquella parte "inhumana" del hombre que, destituido del poder, apartado de la unidad, no puede dar pie a nada que aparezca o se muestre que ni se indica ni se señala y, de esta manera, mediante la dispersión y la deserción, cae siempre por debajo de cuanto cabe anunciarse de ella, así sea a título provisional (*Ibíd.*: 21).

De la pasividad difícilmente se puede hablar o dar cuenta de ella, poniéndose así como "aquello que interrumpe nuestra razón, nuestra habla, nuestra experiencia" (*Ibíd.*); sin embargo, pese a que el discurso sobre la pasividad le es necesariamente infiel, hay al menos la posibilidad de recuperar o de evocar, de una manera

¹¹². Con relación a la paciencia y al desprendimiento de sí que ella conlleva, Blanchot escribe: "la paciencia ya me ha retirado no sólo de mi parte voluntaria, sino de mi poder de ser paciente: *puedo ser paciente porque la paciencia no ha gastado en mí ese yo en que me retengo*" (*Ibíd.*: 19); después, dice también: "con la paciencia, me encargo de la relación con lo Otro del desastre que no me permite asumirlo, ni tampoco siquiera seguir siendo yo para sufrirlo. Con la paciencia, se interrumpe toda relación mía con un yo paciente" (*Ibíd.*: 19).

aproximativa, algunos trazos por los cuales ella se sustrae siempre a ser dominada por un discurso o un saber exacto:

La pasividad: podemos evocar situaciones de pasividad, la desdicha, el aplastamiento final del estado concentracionario, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad, el morir como inatención al mortal desenlace. En todos estos casos, reconocemos, aunque fuese por un saber falsificador, aproximado, unos rasgos comunes: el anonimato, la pérdida de sí, la pérdida de cualquier soberanía, pero también de toda subordinación, la pérdida de la permanencia, el error sin lugar, la imposibilidad de la presencia, la dispersión (la separación). (*Ibíd.*: 22)¹¹³.

Todos estos rasgos de la pasividad están relacionados con situaciones extremas, experiencias desmesuradas que están muy cerca de lo invivible, escapando incluso a la designación de "experiencia" y relacionándose, más bien, con la exigencia no dialéctica de lo neutro, que en el caso del *desastre* "no tiene lo último por límite" (*Ibíd.*: 31). En esta perspectiva, la pasividad sólo es la discreción de la tarea infinita de lo neutro que no tiene incluso la muerte por término o que no hace de la muerte una salida; este es justamente uno de los sentidos de lo neutro y de su forma de lenguaje:

Lo neutro, la dulce interdicción del morir, allí donde, de umbral en umbral, ojo sin mirada, el silencio nos lleva a la proximidad de lo lejano. Habla todavía por decir más allá de los vivos y de los muertos, *que testifica por la ausencia de atestación* (Blanchot, 1994: 107)¹¹⁴.

Cuando el sufrimiento y la muerte de alguien han tenido ya lugar, quien lo testimonia habla desde esta forma de lo neutro que es lo infinito del morir, allí donde ya no existe una voz que podría responder. Ante esta ausencia de respuesta, no se trata de responder en lugar de quien ha desaparecido o no tiene ya la capacidad de hablar, sino de dejarle todo el lugar para que su ausencia sea la respuesta. En este habla neutra que "testimonia por la ausencia de testimonio", la tarea de la pasividad

¹¹³ En cuanto a la singularidad del anonimato de la *pasividad*, Blanchot dirá también: "En virtud de la pasividad de la paciencia, el yo no tiene nada que sufrir, habiendo perdido hasta desaparecer la capacidad de un yo privilegiado sin dejar de ser responsable. No hay más nombre, pero este sin nombre no es el burdo anonimato, tal como lo define Kierkegaard ("el anonimato, expresión suprema de la abstracción, de la impersonalidad, de la carencia de escrúpulos y de responsabilidad es una de las fuentes profundas de la corrupción moderna"); hay muchas confusiones en esta frase, como si el anonimato fuese el anonimato que se practica en el mundo, por ejemplo el llamado anonimato burocrático." (*Ibíd.*: 104).

¹¹⁴ En *La conversación infinita* reaparece este sentido de lo neutro como un "empeñarse en el «presente» infinito de la muerte imposible de morir, presente hacia el que manifiestamente se orienta la experiencia del sufrimiento, que no nos deja ya tiempo para ponerle un término, aunque fuere muriendo, habiendo perdido también la muerte como término" (Blanchot, 2008b: 56).

–que no es una prescripción ordenada por alguien– retoma todo su carácter desposeedor y desobligante, deviniendo una "pasividad sin sujeto": el don de una "amistad inmemorial" (Blanchot, 1990: 31)¹¹⁵, amistad de un ser que se interrumpe a sí mismo para velar por la ausencia del otro y que conmociona aquella forma de vida ligada a la existencia personal, abriéndola a la pasividad que libera de todo apego y dejando sólo una *subjetividad sin sujeto* expuesta a la exterioridad que se impone con el sufrimiento y la muerte:

Lévinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esta palabra -¿por qué? mas ¿por qué no?- tal vez sería preciso hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo, aquello a que anima el único deseo mortal: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él. La soledad o la no interioridad, la exposición a lo exterior, la dispersión fuera de clausura, la imposibilidad de mantenerse firme, centrado - el hombre desprovisto de género, el suplente que no es suplente de nada" (*Ibíd.*: 32-33).

La carencia que denota el "sin" de la *subjetividad sin sujeto* no designa una abdicación del yo para acceder al otro en una supuesta universalidad de la muerte; ese "sin" corresponde a una forma de ceder el lugar del sujeto al vacío de la ausencia del otro, haciéndose él mismo ausencia: "un yo que ha dejado de ser yo [es quien] responde por lo ilimitado del desastre" (*Ibíd.*: 19). Se trata de una ética del cuidado del otro donde no subsiste de manera oculta el heroísmo o la exaltación del yo, sino la forma quizá aún más banal bajo la cual la responsabilidad de la *subjetividad sin sujeto* sólo es la intervención de un "singular provisional". En esta responsabilidad ética que toma a cargo el desamparo absoluto del otro, yo no soy imprescindible, pues lo que el otro invoca es un auxilio que cualquiera –un "singular provisional"– puede prestar:

Que el otro sólo signifique el recurso infinito que le debo, que sea el grito de socorro sin término al que nadie más que yo pudiera responder, no me hace irremplazable, y menos todavía el único, sino que me hunde en el movimiento infinito de servicio en que no soy más que un singular provisional, un simulacro de unidad: no puedo sacar justificación alguna (ni por valer ni por ser) de una exigencia que no está dirigida a una peculiaridad, que no le pide nada a mi decisión y me excede de todas maneras hasta desindividualizarme (*Ibíd.*: 25).

¹¹⁵ "cuando lo otro se refiere a mí de tal modo que lo desconocido en mí le responda en su sitio, esta respuesta es la *amistad inmemorial* que no me deja elegir, no se deja vivir en lo actual: la parte de la pasividad sin sujeto que se brinda, el morir fuera de sí, el cuerpo que no pertenece a nadie, en el sufrimiento, en el goce narcisistas" (Blanchot, 1990: 31).

Esta responsabilidad alcanza toda la amplitud de la disimetría de la relación con el otro, salvo que esta vez toda posible comprensión filosófica será trastocada para poner de antemano una obligación ética; en este sentido, hay que reconocer que lo expresado por Blanchot acerca de esa responsabilidad ante quien sufre y muere es quizá lo que su amigo Lévinas ya le había enseñado:

la responsabilidad extrema que hace de nosotros el servidor, incluso el rehén, revelándonos la asimetría entre el Tú y el yo. Yo sin yo que ya no tiene la suficiencia de su subjetividad, que intenta deshacerse de lo que él es y hasta del ser, no para una *ascesis* puramente personal, sino para intentar reunir la obligación ética que reconozco en el rostro y en la invisibilidad del rostro que no es la figura, sino la debilidad del prójimo expuesto a la muerte... (Blanchot, 2006b: 154-155).

Ahora bien, hay que señalar que en Blanchot, incluso si es esencial afirmar la atención infinita de esa *subjetividad sin sujeto* que en la pasividad vela por la ausencia del otro, también es necesario que esa atención se mantenga en guardia para rechazar la "voluntad asesina" de un poder intolerable; al respecto, Blanchot escribe:

la persecución que me abre a la paciencia más larga y es en mí la pasión anónima, no solamente tengo que responder por ella, cargando con ella fuera de mi consentimiento, sino que también he de responderle con la negativa, la resistencia y la lucha, volviendo al saber (volviendo, si es posible -porque puede que no haya retorno), al yo que sabe, y que sabe que está expuesto, no al Otro, sino al "Yo" adverso, a la Omnipotencia egoísta, la Voluntad asesina" (Blanchot, 1990: 24).

Puede que la espantosa dominación que provoca sufrimiento y muerte revele lo absoluto del impoder, pero cuando el impoder es llevado por lo ilimitado del *desastre* no queda entonces únicamente la responsabilidad ética de una *subjetividad sin sujeto* a la que se impone la pasividad, sino también el cuidado ético de mantenerse separado del poder, rechazándolo firmemente. Es por esto que, además de la pasividad, es necesario preservar también el recurso al rechazo siempre bajo la forma de una exigencia ética, ya no como un "habla neutra", sino como un "habla justa" por la cual se mantiene aún la responsabilidad y la justicia que se debe al otro, "con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros" (Blanchot, 2003: 56).

Sin embargo, uno de los problemas que se plantea hoy para preservar aún el rechazo a toda voluntad asesina de la omnipotencia egoísta, es que se debe tener

cuidado con no encerrarse en una posición que permitiría justificar incondicionalmente a quien ya no quiere dejar el lugar de la “víctima”, fijándose en esa identidad y viviendo de ella, u otorgándose incluso el derecho de convertirse en victimario de otros.

VIII. La reivindicación del rechazo al poder y la exigencia de lo neutro

1. Preservar la fuerza del rechazo

Él estaba contra, lo más posible: lo más alto posible y lo más profundo posible [...] es una manera de vivir...

Maurice Nadeau refiriéndose a Blanchot. TDF¹¹⁶

En las diferentes direcciones del activismo político de Blanchot –de la derecha a la izquierda, desde el silencio hasta la violencia de la palabra, de las manifestaciones públicas a la soledad¹¹⁷–, su rechazo al poder se mantuvo como la exigencia de una discontinuidad radical y esencial, lo cual impide situar su pensamiento en la esfera de lo "políticamente correcto". Ahora bien, ese rechazo al poder nunca implicó para él la necesidad de construir una nueva teoría del poder; más bien, se empeñó en afirmar una forma paradójica de poder: "el poder de decir no", la exigencia de mantener el rechazo al poder como imperativo ético y político. Este imperativo implica, no obstante, un doble *a priori* de la comprensión del poder: en tanto medio para ejercer la autoridad o la dominación sobre los hombres y como posibilidad de cambiar o de edificar el mundo. Contra esa primera comprensión del poder siempre conservó un rechazo radicalidad, mientras que con respecto a la segunda trató constantemente de abrir un cuestionamiento por el que se perfila la necesidad otra de *responder a lo imposible*, a lo que está por fuera de la posibilidad y del poder

¹¹⁶ Estas palabras pronunciadas por Maurice Nadeau a propósito de Blanchot aparecen en el filme *Maurice Blanchot*, producido por Hugo Santiago (1998).

¹¹⁷ Acerca de las diversas orientaciones del activismo político de Blanchot, ver el texto de Jean-Luc Nancy titulado *Maurice Blanchot Passion Politique* donde respecto a ello se asevera que "no se trata de «derecha» o de «izquierda». Se trata de un registro más profundo que la política, el del ser-en-común que no podría reducirse únicamente a la política" (Nancy, 2011: 31. TDF). En esta apreciación se da a entender que lo fundamental de las participaciones políticas de Blanchot se encontraba en su búsqueda de una "comunidad" –"del ser-en-común"–, búsqueda que pasó tanto por una identidad nacional como por una internacional; a ello debe añadirse además su insistencia en la búsqueda de una "comunidad literaria". En contraste con la reflexión de Nancy, también puede tenerse en cuenta el testimonio de Lévinas que muy posiblemente se refiere a los giros intelectuales y/o políticos de Blanchot: "Él tuvo una evolución completamente interior, nunca hubo en él la más mínima concesión oportunista" (testimonio de Lévinas, en: Santiago, 1998. TDF).

(pero dejando siempre latente la exigencia de mantenerse despierto en contra del autoritarismo y de cualquier carácter execrable del poder).

Como ya se expuso, el rechazo al poder es una de las características del pensamiento literario de Blanchot, comenzando por una concepción "aristocrática" de la literatura y del arte emparentada con la "insolencia" que es, según él, "un modo de rechazo del mundo que se desprecia" y que reivindica "el honor de ser ajena a lo verdadero, a la moral, a todas las normas de las que la sociedad vulgar precisa" (Blanchot, 1977: 332)¹¹⁸. El desprecio del poder y la exaltación de una aristocracia espiritual de la literatura fue entonces lo que caracterizó su primera justificación del rechazo; sin embargo, después, cuando llega a comprender la actividad literaria y artística bajo la forma del *desobramiento*, afirma que la literatura está fuera tanto del deseo de poder como del deseo del honor y la gloria (Blanchot, 1992: 275-281). En los textos *La parte del fuego*, *El libro por venir*, *El espacio literario*, *La amistad y La conversación Infinita* –o aún en diferentes artículos, la mayoría editados en la compilación de sus *Escritos políticos*–, la literatura es presentada como una forma de impugnación del poder, pero afirmando en adelante una ausencia de poder que habría en ella: "la potencia neutra" o "el poder sin poder" de la literatura.

Este redoblamiento del rechazo en su pensamiento literario –que él denomina la "superabundancia del rechazo" (Blanchot, 1987: 164)–, es correlativo a otra concepción del activismo político en el cual el rechazo corresponde a una fuerza que vuelve solidarios a los hombres, pero donde es necesario preservar aún la radicalidad inoperante o desobstante contra toda posible recuperación de un poder establecido o institucionalizado. En 1958, cuando se opuso al modo en que Charles De Gaulle se aferró al poder político, expresaba de la siguiente manera su concepción radical del rechazo:

Los hombres que rechazan y que están ligados por la fuerza del rechazo saben que todavía no están juntos [...] lo que les queda es el rechazo irreductible, la amistad de ese "No" convencido, inquebrantable, riguroso, que los vuelve unidos y solidarios [...] cuando rechazamos, lo hacemos mediante un movimiento sin desprecio, sin exaltación, y anónimo,

¹¹⁸ Sobre esta concepción aristocrática de la literatura y del arte en la obra de Blanchot, ver el artículo de Thomas Regnier "Maurice Blanchot: penseur aristocratique?" (En Bident, 2003a: 395-400).

tanto como se pueda, pues el poder de rechazar no es realizado por nosotros mismos, ni en nuestro nombre solo, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece en principio a aquellos que no pueden hablar" (Blanchot, 2006b: 12-13)¹¹⁹.

Más tarde, durante los acontecimientos de mayo del 68, afirmaba aún la necesidad de apartarse del poder, pero sumándole, simultáneamente, la necesidad de abandonar cualquier expectativa desde la cual pudiera dársele a la fuerza popular la forma de una organización que finalmente la reduciría a una simple reforma del poder. Es por ello que consideraba que el imperativo del movimiento de mayo del 68 era la "ruptura con el poder, por tanto, con la noción de poder, en todos los lugares donde predomina un poder" (*Ibíd.*: 101). En este sentido, expresa también que uno de los desafíos teóricos del pensamiento político debería ser el de "poner en claro el rasgo singular de este rechazo", matizando que:

Lo teórico no consiste, evidentemente, en elaborar un programa, una plataforma, sino por el contrario, fuera de todo proyecto programático e incluso fuera de todo proyecto, consiste en mantener un *rechazo que afirma*, en emitir o mantener una afirmación que no complazca, sino que moleste y se moleste, y que tenga una relación con el desarreglo o el desarrollo, o incluso con lo no estructurable (*Ibíd.*: 102)¹²⁰.

Blanchot nunca se empeñó en exponer con claridad los caracteres singulares de una posible teoría política del rechazo. Sin embargo, si se obstinó en mantener como exigencia ético-política el rechazo al poder, tratando con ello, además, de afirmar cierta forma de comunidad; es así que, aún en uno de los fragmentos de *La escritura del desastre*, termina por declarar: "Busco a quien diría no. Porque decir no, es *decir* con el brillo que el «no», por vocación, ha de preservar" (Blanchot: 1990: 58). Tal declaración demuestra pues que su afirmación del rechazo también fue una manera de buscar una comunidad, pero una comunidad que, con la tarea de preservar el fulgor del no, permanecerá *desobrada*. En esa exigencia ético-política de la conservación del rechazo, más allá de toda esperanza de unificación definitiva,

¹¹⁹ Después, refiriéndose a la "Declaración sobre el derecho de insumisión a la Guerra de Argelia" —que él mismo apoyó con su firma— reivindicó el rechazo como el máximo recurso del "poder de decir no": "en todos los momentos decisivos de la humanidad, algunos hombres, a veces un gran número, han sabido salvaguardar el derecho de rehusarse" (*Ibíd.*: 36).

¹²⁰ Hablando de la potencia del rechazo que debía mantener el movimiento de los estudiantes en la época, escribió también: "frente al sistema establecido, es de una importancia capital, quizás decisiva, que el movimiento de los estudiantes, sin hacer promesas y, por el contrario, desechando toda afirmación prematura, ponga y mantenga un poder de rechazo capaz, creemos, de abrir un porvenir" (*Ibíd.*: 80).

subsiste el cuidado que se debe tener frente a un poder que podría aprovecharse o reabsorber todo esfuerzo de oposición. La contradicción latente en las acciones dirigidas contra un poder que es capaz de devorar todo lo que se le opone, es inherente a uno de los sentidos de lo que se dice a propósito de la "ley" en la novela *Le Très-Haut* ("El Altísimo"). Esta ley es en primer lugar la que envuelve toda acción, nada pasa fuera de ella, es lo que anula toda interioridad:

De todas maneras, sólo soy un don nadie, ya que la ley es todo, y ello me satisface. Y soy todo a causa de la ley, y mi satisfacción es incommensurable, y para usted, es igual, incluso cuando piensa lo contrario y sobre todo porque piensa lo contrario (Blanchot, 1975: 92. TDF).

Estas son las palabras pronunciadas por el narrador de *Le Très-Haut*. Él se llama Sorge –"cuidado" en alemán– y trabaja como funcionario del Estado; pero cuando una peste arriba a su ciudad y se enferma, deja su puesto de trabajo para ir a la parte de la ciudad donde se encuentran los apestados que se han convertido en rebeldes. Es a partir de allí que considerará que nada podría servir más al Estado que la revuelta. Para él, la revuelta es el cumplimiento de la ley en tanto que ella es la excusa para que el orden y el control del Estado se imponga y se incremente; es en este sentido que Sorge le dice a Pierre Bouxx –un abierto crítico del Estado–: "Usted es libre de conspirar a cielo abierto, el Estado no se molestará por ello. Simplemente, usted reforzará lo que cree combatir. ¡Yo no me ocultó! ¡Como si usted pudiera ocultarse!" (*Ibíd.*: 48. TDF)¹²¹. Es como si la fuerza de la ley pudiera tornarse más intensa en el momento en que se suspende para reafirmarse. Así, la ley puede aparecer como el contagio del poder que pasa y se releva de un hombre a otro: extraña enfermedad epidémica que es la transmisión del poder entre los hombres cuando hacen parte de una estructura como el Estado o incluso cuando desean hacer parte de él, oponiéndosele, para finalmente "dar a la ley su calor, su

¹²¹ En *La escritura del desastre*, Blanchot se referirá a esto como "El designio de la ley" que es, según él, el hecho de "que los prisioneros construyan ellos mismos su prisión" (Blanchot, 1990: 44). En el curso de los acontecimientos de Mayo del 68, ya se había pronunciado contra la posible sutileza de este designio de la ley: "cuando los barrotes se vuelven invisibles, por medio de la astucia y el consentimiento general, la prisión no sólo sigue ahí, sino que se convierte en prisión perpetua y ya nadie piensa en luchar para escapar; la primera tarea es, entonces, mostrar los barrotes e incluso pintarlos de rojo" (Blanchot, 2006b, 99). En este mismo sentido, Klossowski, hablando justamente del *Très-Haut* y refiriéndose también a Sade, escribe: "el Estado con su ley y sus prisiones -de las que los hombres no quieren salir porque nunca fueron más libres que cuando estaban prisioneros" (Klossowski, 1980: 132).

luz, su vida [...] es lo más alto que hay; por fuera de ello nada cuenta e incluso nada hay -si escuchas, nada" (*Ibíd.*: 118. TDF).

Esta connivencia secreta –o abierta– del rebelde con el Estado que combate, resguarda la execrable complicidad de la ley con las fuerzas que reprime. Escritores como Sade o Bataille también enseñaron esto: la comunidad fundada sobre la ley, el orden, no hace más que incitar a la transgresión. Es por ello que es necesario buscar, por otra parte, un tiempo y un espacio que escape al movimiento dialéctico, a la máquina deseante y delirante del poder. Empero, no se tratará de un rebasamiento de la dialéctica¹²², sino de esbozar los modos o las zonas donde ella se extenúa, buscando lo que está por fuera de toda relación de poder: exigencia de una "discontinuidad esencial" donde el pensamiento se libera de dirigirse únicamente a la unidad, tratando de salir del "designio de la ley" que es también "el momento del concepto, la marca del sistema" (Blanchot, 1990: 44).

2. Lo neutro: la exigencia de una paciente efracción

Es necesario aclarar que Blanchot no hace de lo neutro un concepto, para él es más bien una manera de interrogar toda operación conceptual e incluso de cuestionar la filosofía que ha querido adaptar lo neutro a la pretensión de alcanzar lo universal o que lo ha rechazado para afirmar la esfera particular del sujeto:

en una simplificación evidentemente abusiva, se podría reconocer, en toda la historia de la filosofía, un esfuerzo ya sea por aclimatar y domesticar el «neutro», sustituyéndolo por la ley de lo impersonal y el reino de lo universal, ya sea por recusar el neutro afirmando la primacía ética del Yo-Sujeto, la aspiración mística a lo Único singular" (Blanchot, 2008b: 380).

Sin embargo, incluso si él no aprehendió lo neutro bajo el modo de un concepto ni trató de articularlo a un uso o una trayectoria filosófica, dejó al menos algunos trazos

¹²² "si existen algunos límites al campo dialéctico [...] hay que perder la ingenuidad de creer que se puede, de una vez, rebasar esos límites, designar áreas de saber y escritura que le sean decididamente ajenas. Sin embargo, de nuevo cabe preguntarse, en virtud del rechazo que la acompaña y la altera y la consolida, si no se lograría a veces desbaratarla o hacerla caer en falta en lo que no puede fallar" (Blanchot, 1990: 67-68).

donde aparece –y se disimula– configurando un sentido transitorio, es decir, un sentido indefinidamente alterado o desviado. Así, uno de los sentidos por los cuales puede rastrearse la re-aparición de lo neutro en Blanchot es la diferenciación entre éste y la dialéctica.

Blanchot habla de una exigencia dialéctica refiriéndose con ello a una forma de rechazo que, en la solidaridad del "no" y en la integración de las fuerzas, tiende a la unidad y al cambio de una situación que es intolerable. En esa formulación no hay nada nuevo, se puede reconocer allí toda la "tradición" filosófica y política que desde hace dos siglos plantea las premisas teórico-prácticas de la "revolución". Empero, sin negar la importancia de la dialéctica, él planteará, por otro lado, la búsqueda de una exigencia no dialéctica, la cual concibió finalmente como exigencia de lo neutro. Esa "exigencia" no consiste en una neutralización de la cuestión dialéctica; más bien se le yuxtapone como algo que se le escapa, que escapa a la unidad o a una totalidad acabada. Entre las dos hay pues una disyunción básica: la exigencia dialéctica es teleológica, apunta a la consecución de la unidad, del cambio y del logro del "todo", mientras que la exigencia de lo neutro es una búsqueda sin término donde "lo que se afirma no encuentra su medida en una relación de unidad" (Blanchot, 2008b: 548). Entonces, incluso si pudiera existir una tensión entre ambas, la incompatibilidad de lo neutro consistirá en no buscar un punto de detención o un punto final; es a partir de lo neutro que se borra cualquier esperanza de conciliación o de resolución final.

Yuxtapuesto al despliegue de la Historia y del Ser, lo neutro remite a lo inacabado como obra y movimiento, es decir, a la operación no operante del *desobramiento*; al respecto, Blanchot escribe:

Gracias a lo neutro algo obra, algo que se convierte de inmediato en obra [del desobramiento]: hay un efecto neutro -que dice la pasividad de lo neutro- que no es efecto de lo neutro, pues no es el efecto de un neutro que, supuestamente, obra como causa o como cosa. No habría pues un trabajo de lo neutro, tal y como se dice: trabajo de lo negativo [...] Lo neutro designa, entonces, la diferencia en la indiferencia, la opacidad en la transparencia, la escansión negativa de lo otro que sólo puede reproducirse por el atractivo conjurado -omitido- de lo uno. Incluso la negación de lo neutro se sustrae (Blanchot, 1994: 105-106).

Desde el relato titulado *Aquel que no me acompañaba*, lo neutro se empezaba ya a designar "en el secreto de [las] palabras que requerían el vacío y no lo encontraban" (Blanchot, 2009a: 42), obligando a un extravío interminable, en "una extensión neutra, que [habría] que recorrer interminablemente [en un tiempo perdido], agregando pasos a los pasos, sin tener la esperanza de encontrar alguna vez allí la fatiga, el agotamiento" (*Ibíd.*: 46). Más tarde, es en *La conversación infinita* que la "exigencia" de lo neutro se convierte en el correlato de la "fuerza" experimentada en el estado de un cansancio inagotable, "cansancio infinito a la medida de un habla sin final" dirá Blanchot (2008b: 506); en la conversación que hace las veces de prefacio de ese mismo libro, se lanza este llamado:

Oh, neutro, libérame de mi cansancio, condúceme hacia eso que, aunque me preocupa hasta el extremo de ocupar todo el espacio, no me concierne. -Pero el cansancio es esto, un estado que no es posesivo, que absorbe sin poner en cuestión (Ibíd.: XXIII)¹²³.

El hecho de que en un estado de cansancio aquel que lo experimente pueda recurrir a lo neutro, significa que lo neutro es lo que no se puede agotar, incluso en medio del cansancio. No se trata de una pesadez, sino de la "fuerza" implacable e insensata del cansancio; y, en medio del poder inclemente de ese cansancio, no subsiste un tipo de sujeto paralizado que pudiese decir aún "yo sufro", sino el movimiento inacabado de lo neutro que tiene como horizonte el *afuera*. En el hombre fatigado lo que vela no es una *ipseidad*, sino el *afuera* mismo: lo que impone su fuerza desde lo exterior. Tras aquella obsesión del *afuera* –el *afuera* como lo que no tendría salida y a lo que, sin embargo, habría que obstinarse en buscarle una–, adviene el cansancio como expresión de lo neutro. Sin embargo, podría decirse que en medio de ese cansancio el *afuera* ya está ahí. ¿Dónde? ya no se sabe o se ha olvidado; en todo caso, ya no será el arrebató del deseo y de la obstinación lo que impere *ahí* para afirmar la voluntad de continuar errando, sino el vestigio de lo neutro que es quizá el trazo más "puro" del *afuera*, el trazo indefinidamente proyectado,

¹²³ Aún en la indecisión, se pondrá en cuestión esta posible relación entre lo neutro y el cansancio, pero quien habla está tan cansado que finalmente no es él quien sostiene lo que dice: "*¿crees verdaderamente que puedas acercarte a lo neutro mediante el cansancio y, mediante lo neutro del cansancio, oír mejor lo que ocurre, cuando hablar no es ver? No lo creo, en efecto; tampoco lo afirmo; estoy demasiado cansado para eso; sólo alguien, que no conozco, lo dice cerca de mí; le dejo que lo diga, es un murmullo sin importancia*" (*Ibíd.*: XXIII-XXIV).

diferido, en una relación de discontinuidad con el ser. El cansancio, que tiene por recurso lo neutro, es una forma de efracción del ser: lo que queda cuando ya nada *hay*, cuando ya nada es posible, cuando ya no hay poder. En medio de la pasividad del cansancio, queda aún una voz que reclama esa efracción:

Tienes que abandonar la fútil esperanza de encontrar en el ser un respaldo para la separación, la ruptura, la rebeldía que pudieran llevarse a cabo, *verificarse* [...] Busca pues, sin buscar nada, lo que agota el ser allí precisamente donde se representa como inagotable, en [la banalidad] de lo incesante, lo repetitivo de lo interminable por donde tal vez no cabe más distinguir entre ser y no ser, verdad y error, muerte y vida, porque uno remite a otro... (Blanchot, 1990: 79).

Ahora bien, en ese cansancio, como “experiencia” de lo neutro, finalmente no es cuestión de que “todo dé igual”. Esa indiferencia entre ser y no ser, verdad y error, muerte y vida, no se da como si aconteciese de una vez por todas y ya *todo* fuese igual; incluso allí el *todo* deviene en más que todo y en menos que nada. En esta especie de oxímoron o de ambigüedad radica la diferencia in-diferente de lo neutro: una diferencia que nunca se logra de manera concluyente, sino que se sustrae o es postergada por una pura y excesiva secuencia de discontinuidades, de intermitencias que alteran y truncan los sentidos que pretenden paralizar o fijar lo diferente en algo definitivamente claro.

Como la literatura, lo neutro también reenvía a los excesos de la ambigüedad de un habla que oscila entre la interrupción y el recomienzo de lo incesante¹²⁴. Es incluso a propósito de un texto literario de Louis-René Des Forêts, titulado *El charlatán*, que Blanchot utilizará una expresión con la que puede intuirse el carácter indefinido o interminable de lo neutro; del libro *El charlatán*, Blanchot dice que sospecha en él "un nihilismo casi infinito" (Blanchot, 2007c: 115), queriendo significar con ello que existe un lenguaje en el que ni siquiera el vacío o la nada podrían satisfacer o

¹²⁴ En cuanto a la proximidad entre lo neutro y la literatura, Blanchot escribe: "*Neutro sería el acto literario que no es ni de afirmación ni de negación y que (en un primer momento) libera el sentido como fantasma, obsesión, simulacro de sentido, como si lo propio de la literatura fuera ser espectral, no porque estuviera asediada por ella misma, sino porque llevara consigo eso previo a todo sentido que sería su obsesión, o más fácilmente porque se redujera a no ocuparse de nada más que de simular la reducción de la reducción, ya sea ésta fenomenológica o no, y así, lejos de anularla (incluso si le sucede el concederse su apariencia), incrementándola, según lo interminable, con todo lo que la ahueca y la rompe*" (Blanchot, 2008b: 387).

inmovilizar, lenguaje que corresponde entonces a lo inagotable, a lo que reside en la usura infinita de lo incesante. Lo neutro toma de alguna manera el relevo de ese "nihilismo casi infinito"; sin embargo, no sería simplemente para relevarlo, sino para intensificar aquella "operación inoperante", mas no nihilizante, de lo neutro, pues como lo anota Leslie Hill "si lo neutro da al vacío, no es el vacío del nihilismo" (Hill 2003: 389. TDF). Lo neutro sería ese desvío del nihilismo, que no lo rechaza, sino que lo afirma "sin afirmarlo, apoyándose no en la totalidad posible, sino en el inacabamiento donde despunta lo imposible" (*Ibíd.*: 381. TDF)¹²⁵.

Ese carácter interminable, *desobstante*, de lo neutro quizá está también muy cerca de lo que entraña el *desastre*, pues Blanchot denomina "desastre a lo que no tiene lo último por límite: lo que arrastra lo último en el desastre" (Blanchot, 1990: 31)¹²⁶. Como el *desastre*, lo neutro no anula el fin, no finiquita, sino que se desvía de lo que liga (el) todo o que unifica (el) todo, designando lo infinito mediante la imposibilidad del fin. Lo neutro es justamente la pregunta irresoluta en la imposibilidad de acabar, pero también el habla que elude todas las astucias apocalípticas del nihilismo, haciendo de la esencia adversaria del nihilismo una aliada para indicar la dimensión de lo imposible e inacabado. Lo neutro, en tanto que "nihilismo casi infinito", "nihilismo sin nihilismo", sería según Hill la "abertura infinita y/o del infinito", la "ambigüedad del fin que no termina nunca" (Hill, 2003: 389 y 392). Esta ambigüedad hace de lo neutro una "diferencia repetitiva" mediante la cual se abre o se ofrece la efracción de lo infinitamente pasivo:

A lo neutro respondería la fragilidad de lo que ya se hace añicos: pasión más pasiva que todo lo que hubiera de pasivo [...] A lo neutro -el nombre sin nombre- nada le responde, salvo la respuesta que desfallece, a la que le ha faltado poco para responder y que ha faltado a la respuesta, nunca bastante paciente para «pasar más allá», sin que ese «paso no más allá» se cumpla (Blanchot, 1994: 149).

¹²⁵ Al respecto, Hill escribe además: "«Nihilismo» que no se derriba, sino que se retira, se retrasa, se reinscribe. Sin poder acabar, no obstante, lo que intenta pensar [...] Quien cree superar el nihilismo no hace más que encerrarse en el nihilismo mismo" (*Ibíd.*: 385).

¹²⁶ Según Blanchot, el *desastre* conlleva también un pensamiento yuxtapuesto a la dialéctica: "El desastre, ruptura con el astro, ruptura con cualquier forma de totalidad, aunque sin denegar la necesidad dialéctica de un cumplimiento, profecía que no anuncia nada sino el rechazo de lo profético como simple acontecimiento que vendrá, no obstante abre, descubre la paciencia del habla que vela, alcance de lo infinito sin poder, aquello que no acontece bajo un cielo sideral, sino aquí, un aquí que excede, a cualquier presencia..." (*Ibíd.*: 68- 69).

El "nihilismo casi infinito" de lo neutro no admite una respuesta o un lenguaje infalible, *sino* el extravío que da lugar a la pausa, a la repetición, a la ambigüedad, a la poética de lo fragmentario que es el "poder de expresarse por intermitencia", pero que:

sólo es habla en último término. Esto no quiere decir que ella sólo hable al final, sino que acompaña y atraviesa, en todos los tiempos, todo saber, todo discurso, con otro lenguaje que lo interrumpe atrayéndolo, en la forma de un redoblamiento, hacia el afuera en donde habla lo ininterrumpido, el fin que no finiquita (Blanchot, 2008b: 207).

Esta ambigüedad "del fin que no termina" es expresada por Blanchot tanto en sus ficciones como en sus reflexiones, y en variadas ocasiones bajo la forma de una escritura fragmentaria; he aquí algunos ejemplos:

- "la eternidad se acaba, pero se acrecienta sin cesar [...] En absoluto comienzo, y no obstante el arranque de un perpetuo despertar. En absoluto final, sino una aspiración siempre colmada y siempre deseante" (Blanchot, 2001b: 76).
- "No haya fin allí donde reina la finitud" (Blanchot, 2002b: 41).
- "Estoy limitado solamente como infinito" (Blanchot, 1990: 60).
- "Tan sólo se alcanza al infinito por lo finito que no acaba de terminar y se prolonga sin cesar mediante el rodeo ambiguo de la repetición" (*Ibíd.*: 82).

En esta reiteración, en este despliegue de paradojas, no hay un *término* de lo infinito o de la finitud, sino un reenvío incesante –el reenvío propio a lo neutro que no es *ni* lo uno *ni* lo otro–; no obstante, en ello persevera la búsqueda del límite de lo infinito, diluyendo lo eterno a través de la finitud; "Compartamos la eternidad para hacerla transitoria" dice Blanchot (*Ibíd.*: 124). Tal límite es pues sólo una interrupción pasajera que afirma lo infinito, interrumpiéndolo para prolongarlo y entregarlo una vez más a lo incesante; en este movimiento de la interrupción la posible expectativa de "ir más allá" es tan sólo una manera de anudarse al regreso, a una pura pasión anónima del fin que vuelve, acabando, interrumpiendo lo eterno, una y otra vez. Fragmentación al infinito del infinito, como si lo eterno se dividiese en múltiples trozos de tiempo, siempre más divisibles, más compartidos, alterando el ser y el tiempo.

Esa fragmentación a la que le corresponde una forma de escritura fragmentaria conlleva a su vez un pensamiento que no remite a un fundamento primero ni último, dejando solamente aquel efecto de interrupción que en su eterna reiteración debe decirse, escribirse y distribuirse sin declinar en un concepto o en un sistema. Esa reiteración que impulsa el habla de la escritura fragmentaria es el des-fundamento o la insensatez propia de lo neutro que dice: *no hay comienzo, hay que comenzar, no hay fin, hay que finalizar*. Este es el “pensamiento” que produce el círculo o la vorágine que franquea y prolonga el habla de escritura, en un incesante recomienzo que cada vez llama a acabar¹²⁷. Algo semejante es lo que expresan las últimas palabras de *En el momento deseado*: “Y sin embargo, a pesar de que el círculo ya me arrastra, e incluso si tuviera que escribirlo eternamente, lo escribiría para borrar lo eterno: Ahora, el final” (Blanchot, 2006a: 77).

Lévinas también aborda esa ambigüedad del “fin que no termina” en la concepción del habla y de la escritura en Blanchot, manifestando: “Como si todo hubiera eternamente terminado. Hablar, escribir es intentar romper lo definitivo de la eternidad” (Lévinas, 2000: 52); y al respecto, él se pregunta si “¿Se puede salir de este círculo de otro modo que no sea expresando la imposibilidad de salir, diciendo lo inexpresable? ¿La poesía no es de suyo la Salida?” (*Ibíd.*). La poesía puede ser la salida a ese círculo, a condición de que tal respuesta no conlleve un trasfondo de quietud o calma, pues si la poesía resguarda la quimera de lo interminable ella es también efracción: “violencia fracturante donde el lenguaje se retiene para abrirse, por la conmoción o la debilidad, al enigma de su impropio distanciamiento.” (Blanchot, 1984: 127. TDF). En la poesía no reposa ningún sentido último, en ella se encuentra la exigencia de una relación interminable con lo que se reitera como una espantosa prolongación y dispersión. A lo neutro corresponde la paciente

¹²⁷ Es a través de esta cuestión del “recomienzo” —el “recomienzo” como potencia anterior al comienzo— que en Blanchot parece esquivarse el posible interés ontológico de sus planteamientos: “no es primero el comienzo, sino el recomienzo, y el ser es precisamente la *imposibilidad* de ser una primera vez” (Blanchot, 1987: 217).

poetización-efracción del *afuera* –lo sin salida–, el juego poético de la diseminación, de la escritura que se borra para volver a empezar.

Lo neutro fue uno de los medios por los que Blanchot persistió en la escritura como espacio y experiencia del *desobramiento*; una escritura presentada bajo una poética de lo fragmentario que indica –disimula– lo neutro en una correspondencia con el *fraccionamiento* de lo infinito: lo infinito que hay que interrumpir para que recomience. Lo neutro es esa punta en la extremidad del pensamiento que, más que teorizarse o conceptualizarse, se escribe, se re-escribe por fragmentos, sustrayéndose radicalmente de todo acabamiento, de todo nihilismo calculado (como aquel del fin de la historia, o el de la muerte del hombre, o la de Dios, o la de la metafísica, etc.).

Habría que preguntarse aquí si el efecto de efracción que abre lo neutro mantiene latente la posibilidad de volver al “poder de decir no”. El no, cuando cesa, no da lugar a un sí. El no también se preserva en la pureza indefinida de su reaparición, y quizá su cesación lo haga retornar siempre de una manera más violenta. Infinita también es la repetición del no rechazando, cada vez, una y otra vez, lo que dice-quiere que todo se haya acabado, en una complicidad con un poder cruel que está “en una pura y fría línea de abolición” (Deleuze & Guattari, 2002: 233). Lo neutro no se adapta ni se confunde con la abominable moralidad del poder, no es una efracción que finalmente buscaría exaltarse en o con el poder. Hablar de lo neutro como exigencia es afirmar que se impone como efracción; mas ello no significa que no se pueda volver al rechazo.

Ahora bien, de una forma de lenguaje o escritura poética y fragmentaria –que está en una relación de irregularidad con ella misma–, quizá no se puede aseverar con absoluta certeza que tenga la capacidad de intervenir a nivel político: “tal es su intransitividad, aquella de no estar más que en relación indirecta con lo político” (Blanchot, 1990: 71). No obstante, se puede indicar que esta relación indirecta con la política consiste en afirmar la necesidad de desprenderse del poder, negándose

al mismo tiempo toda expectativa de unidad o de totalidad. Sin embargo, mientras que la paciente efracción de lo neutro continua en el movimiento del *desobramiento*, la fuerza del rechazo debe permanecer despierta, pues en el momento en que un poder despliega el colmo de lo execrable, no hay que encerrarse en la paciencia y en la impotencia de la poesía –el impoder que afirma la poesía no basta–; se necesita entonces, de nuevo, recurrir al “poder de decir no”, mediante el cual "habrá que esperar las revueltas nacidas en lo hondo, luego a los disidentes, los escritos clandestinos, para que se abran las perspectivas, para que, desde los escombros, broten, franqueen el silencio, las voces arruinadas" (*Ibíd.*: 74).

Epílogo: Yuxtaposiciones y disyunciones entre poder y anonimato

A través de las obras de Foucault y de Blanchot esta tesis ha intentado seguir y problematizar diferentes yuxtaposiciones y disyunciones entre anonimato y poder. Desde Foucault, las yuxtaposiciones entre ambos términos se configuran a partir de una correlación funcional que, en el marco de las tecnologías políticas modernas, los hace confluír perfilando al anonimato como una característica del poder y de la vinculación a éste, pero también los hace divergir desde la tensión latente entre el poder y múltiples formas de resistencia en las que el anonimato puede convertirse en una fuente de variación y desarticulación gracias a la acción de singularidades y minorías activas que componen, a su vez, redes heterogéneas de poder. Desde Blanchot, la búsqueda de una afirmación del anonimato tiende a prefigurar una zona de disyunción con respecto al poder, una zona de radical rechazo al poder en la que tal impugnación perfila, no obstante, la experiencia de un impoder.

Ahora bien, el hecho de estudiar posibles yuxtaposiciones y disyunciones entre anonimato y poder desde Foucault y Blanchot no ha implicado una adhesión sistemática a sus postulados ni la predilección por uno de ellos para el análisis de los temas sugeridos o para tratar de comprender al otro. Lo que se ha pretendido es desarrollar un ejercicio reflexivo y crítico que incluso ha conllevado a plantear paralelamente otras yuxtaposiciones y disyunciones que no fueron tratadas o que fueron descartadas por los autores en cuestión. En el transcurso de las siguientes páginas se buscará hacerlas explícitas; igualmente, se intentará precisar la función, la relevancia y los posibles sentidos de algunas nociones aquí abordadas, así como los matices del horizonte ético-político implicado en el presente trabajo.

1. La *anonimización* del poder

Desde la introducción de la tesis la primera noción que surge para considerar la relación entre poder y anonimato es la de “anonimización”, noción que aparece igualmente en algunos pasajes de la parte dedicada a Foucault. Tal palabra se refiere a los procesos o prácticas mediante las cuales los mecanismos de poder de la modernidad han convertido a los sujetos gobernados y al ejercicio del poder en entes anónimos. Puede señalarse incluso que los procesos de anonimización, inscritos en la gubernamentalización y la burocratización de la vida desplegadas por las tecnologías políticas modernas, han hecho del anonimato un elemento esencial en la configuración del poder, logrando que éste se difumine y transite por situaciones y seres que a primera vista parecían carecer de importancia para los propósitos de la política.

Esta última característica se ha concebido aquí como la “incardinación del poder en la vida cotidiana” y sirvió, inicialmente, para estudiar el tema del poder disciplinario a partir de la revisión de un antecedente político-administrativo de la época del antiguo régimen monárquico francés que fue reanudado y ampliado en la sociedad disciplinaria a partir del siglo XIX. Se trata del procedimiento denominado *Lettre de cachet* que fue abordado por Foucault y que se retomó para perfilar la formulación de la hipótesis de que la expansión del poder disciplinario se dio a través del acoplamiento de sus técnicas a las diversas relaciones por las que transita el poder, permitiendo que la circulación del poder pudiese implicar beneficios y perjuicios para cualquier persona en diferentes ámbitos de la vida social; cuestión que derivó, además, en la diversificación de modos y escenarios del ejercicio del poder desde los cuales éste se reproduce, se reanima o se desvía voluntaria o involuntariamente.

Para ahondar en la perspectiva de una “incardinación del poder en la vida cotidiana” se tuvo como indicio primordial no la identificación del poder disciplinario en tanto tecnología política dirigida al control de los cuerpos, sino que se le yuxtapuso otro aspecto que el mismo Foucault esbozó y que consiste en analizar las relaciones de poder a partir de los procedimientos más ínfimos y cotidianos. Ello supone que el desarrollo de los mecanismos de burocratización de la vida ha ocurrido en correlación con su inserción en la vida cotidiana, sin implicar, no obstante, que ellos conlleven a la evacuación o negación de las instituciones políticas. Es posible que la anonimización por la que ha pasado el poder y el hombre moderno haya sido una de las fuerzas del proceso de gubernamentalización del Estado; sin embargo, es también en ese carácter anónimo que el poder se incrusta y transita por la vida diaria convirtiéndola en un escenario en el que se manifiestan formas, relaciones y secuencias particulares de poder que no sólo reconducen las emisiones individualizantes y totalizantes del poder, sino también formas singulares de asimilación y variación. En lo más cotidiano se implantan, se extienden y varían nodos de poder singulares y diversos. Lo cotidiano se entiende así como un espacio de minúsculas variaciones que puntualizan o diversifican las relaciones de poder.

Ahora bien, cualquier toma o reconducción del poder en la vida cotidiana no implica la esperanza de una liberación absoluta; cuando el poder se difunde en el anonimato de lo cotidiano entra a hacer parte de la multiplicidad de situaciones estratégicas que se presentan al interior de las relaciones que se dan entre diversos actores de la vida social. En ese sentido, el poder transita y se hace posible gracias a los movimientos, influjos, cambios, reversiones que operan dentro de las relaciones variadas y difusas de lo cotidiano. La singularidad de la vida en común no se da de manera rectilínea y grandiosa o por simple reproducción; ella está hecha de puntos y redes múltiples que concretizan a cada momento y en cada lugar acciones y prácticas reactualizadas y diversas. Ni la sociedad ni la historia se configuran únicamente por la aparición de hechos y seres excepcionales, ni por un mero acto de conciencia de los hombres que se apoyan en conceptos o teorías teleológicas.

Lo cotidiano no alberga teorías ni promesas; en él se encuentra toda la extrañeza de lo que escapa a la Historia, a los conceptos y a las identidades. Lo cotidiano se disipa en la banalidad que no posee secreto; es la extrema ligereza de lo que surge ahí donde poco se espera, como algo que sorprende, pero no mucho, pues a fin de cuentas es la trivialidad misma, tal como pasa, imperceptible, sin trascendencia. No se trata de una apología de lo cotidiano, sino de una puntualización de lo que está en juego allí: de lo que las relaciones de poder, formal o informalmente, van configurando y expandiendo en medio de aquella apariencia o simulacro de lo común y corriente, algo en lo cual podría pretender instituirse la inercia del “nada pasa, todo está bajo control” y donde, sin embargo, son múltiples y variados los actores que ejercen, vehiculizan y agencian el poder.

La “incardinación del poder en la vida cotidiana” no acarrea únicamente la producción de individuos y cuerpos dóciles y adaptados al funcionamiento del poder, sino también la emergencia furtiva de múltiples seres que encarnan y emanan poder; un poder que ha pasado a circular abierta y activamente en medio de lo cotidiano y que pese a que los diferentes modos de control traten de capturarlo una y otra vez, reabsorbiéndolo en el juego obsesivo de la inclusión y la seguridad, no cesa de reingendrarse, por un cúmulo indefinido que escapa a la mera contradicción o integración, abriéndose e intensificándose cada vez hacia una dispersión en la que difícilmente pueda decretarse que “todo está bajo control”.

Y si a través de la técnica de la vigilancia panóptica, el sueño del poder disciplinario ha consistido en llegar a funcionar como una especie de ojo anónimo y omnipresente en el que surge un proceso de automatización del poder y del control, ello no ha logrado eludir la necesidad de que se deban reelaborar y readaptar complementos estratégicos al funcionamiento del poder y a sus efectos móviles. Esta es justamente una de las características de la racionalidad de lo que Foucault concibe como “tecnología de poder” y que se manifiesta operativamente en los “dispositivos de seguridad” inherentes a la biopolítica.

La función biopolítica de los dispositivos de seguridad ha sido analizada aquí a través de su correlación con la gestión del peligro. En yuxtaposición a la reciprocidad expuesta por Foucault entre individualización y totalización dentro del proceso de gubernamentalización del Estado, la correlación entre seguridad y peligro es revisada a partir de la metáfora "la nave del Estado" en la cual las prácticas gubernamentales se fundamentan en la gestión de los peligros inmanentes a la *polis* y a sus integrantes: la población. Con respecto a la gestión de los peligros inherentes a un conglomerado de individuos, la diferencia que puede establecerse entre una visión clásica o antigua y las concepciones políticas de la modernidad consiste en que en la antigüedad peligros como el disenso representaban lo más abominable para la *polis* y por ende debían solucionarse lo más pronto posible, mientras que en la modernidad algo como el disenso es pensado como un aspecto positivo para la política e incluso se hace perdurar una "cultura del peligro" en la cual los dispositivos de seguridad que cimientan la tecnología biopolítica justifican su existencia en el hecho de proteger y optimizar las condiciones de vida de una población. Así, los individuos empiezan a ser administrados bajo el carácter colectivo de la población, en donde cada quien se inserta en los datos que permiten la gestión de los fenómenos globales y anónimos de la vida.

Sin embargo, la supuesta intervención positiva de los modernos dispositivos de seguridad de la biopolítica es complementada por un accionar en el que se gestiona además lo que se debe exterminar o abandonar a la muerte para que una población pueda vivir feliz y en paz. Se conforma entonces una doble faz que hace parte de una misma moneda: de un lado, la inclusión y la potenciación de la vida que lleva a la "salvación", y del otro, la exclusión que lleva a la extinción. Este último aspecto sirvió para problematizar y ampliar el estudio de la biopolítica a través de la noción de "pueblo" que desde la aparición de los dispositivos de seguridad ha surgido como un elemento que se diferencia de la "población" y que puede ser considerado como el conjunto de sujetos que se in-determinan bajo la forma anónima de lo que

amenaza a la seguridad interna de una nación, o más bien, de lo que pone en riesgo el *statu quo* de quienes detentan un poder institucional y de quienes hacen posible cierta gobernabilidad.

En la aplicación de los dispositivos de seguridad el poder no alcanza un funcionamiento autónomo ni automático, sino que se convierte en la búsqueda de la eficacia política que se debe reactualizar cada vez para ir asegurando la victoria sobre los peligros que circundan a un gobierno y a sus partidarios. En la “cultura del peligro” esa victoria nunca es definitiva; tal horizonte es lo que perfila uno de los sentidos de la *biopolítica* que aparece como la gestión, el juego de la vida y de la muerte, conformando aquella irreducible multiplicidad de instituciones, movimientos, grupos, individuos que luchan y rivalizan por la vida dentro de un agonismo en el que hay unos que se exponen a la muerte. Pero desde una perspectiva genealógica e histórico-política incluso la muerte no es aún el último límite, pues habrán de emerger minorías activas que en sus condiciones y prácticas singulares se levanten para exclamar que “podrán matar a uno pero vendrán cinco mil” o que “la espada del comandante volverá multiplicada en numerosos sub-comandantes”...

2. La singularidad de la(s) resistencia(s)

En el análisis de las tecnologías de poder es factible entrever la posibilidad de llevar acciones estratégicas que puedan resistir a los efectos del funcionamiento develado. De hecho, desde el planteamiento foucaultiano de una nueva economía de las relaciones de poder, lo que surge a través de las cambiantes configuraciones que teje el poder no se remite únicamente a los mecanismos administrativos destinados a controlar la vida, sino que están relacionadas simultáneamente con

diversas y singulares prácticas de resistencia que se constituyen también en nodos de poder.

La singularidad de la(s) resistencia(s) puede consistir, por un lado, en la actualización incesante de lo que, paradójicamente, escapa al poder reivindicando un poder, intensificando lo que no cesa de producirse como relación de poder; sin embargo, por otro lado, lo que se manifiesta abierta e inexorablemente en esa singularidad es el horizonte ético-político de no recaer en procesos de uniformización, totalización e individualización. La disyunción que opera en la singularidad de la(s) resistencia(s) apunta pues al apartamiento de toda pretensión de uniformidad, universalidad e individualidad. Incluso si fuese un solo individuo el que llevase a cabo una acción de resistencia, ello no sería más que la acción de una singularidad provisional que es requerida por la singularidad genérica y anónima de la acción misma de tener que levantarse, atacar, ganar, perder y volver a levantarse, es decir, por la perseverancia del devenir siempre minoritario y nunca integral de la singularidad y del anonimato en el que cada vez emerge un nombre y otro nombre, y otro más...

La singularidad no es el marco predefinido del individuo o del colectivo, sino que va hacia ellos como un proceso de configuración, composición, creación, pero como algo abierto, imprevisible: lo amenazante que se preserva en la condición misma de la singularidad, de su extrañeza y de sus múltiples e infinitos nombres. Lo que dinamiza un movimiento y lo que lo vuelve un reto y una amenaza, no es su proceso de unificación, sino al contrario, la múltiple efracción, la ruptura incesante de grupos, individuos, singularidades que ya no soportan una situación, afirmando la posibilidad de otros modos de relación, a partir de las visiones y actitudes que han construido viviendo y resistiendo. La acción política no se restringe al carácter integrante de una superestructura, ni a una mera dialéctica de amo-esclavo, o

capital-trabajo, sino a las fuerzas que varían, que se multiplican, se efractan infinita e infinitesimalmente.

A la esperanza de una revolución global o de una liberación total, se le yuxtaponen acciones tácticas y específicas a partir de las cuales las resistencias tienen, ante todo, objetivos locales y concretos que harían de ellas un acto siempre actualizable y singular. Hay que reconocer que al interior de esta tesis la revolución parece tener un estatus ambiguo ya que se enfatiza la reticencia de Foucault hacia la operatividad política de ésta, luego se enuncia con Deleuze la reivindicación de una “revolución sin burocracia” en la que estaría implicada la singularidad de las minorías activas y posteriormente se aborda en Blanchot el recurso a la noción de revolución para designar la necesidad que él experimentó de oponerse a “la decadencia del materialismo del mundo moderno” y afirmar así otro mundo más espiritual en el que subsiste la búsqueda de una ruptura radical con el poder. Valga aclarar que pese a esas fluctuaciones, lo que prevalece por fuera de cualquier prevención o afirmación de una visión revolucionaria es la necesidad de evadir la recuperación o el reformismo de un nuevo sistema unificante o totalizante. En ello hay una doble tarea: de un lado, se encuentra la tarea de las resistencias concretas que deben reactualizarse y reconducirse constantemente; del otro, la exigencia de una discontinuidad en la cual la impugnación del poder se desdobra en fuga, en efracción que de ningún modo busca la obtención del poder y su posterior conservación, sino la conservación de la ruptura, de la discontinuidad, es decir, el hecho de seguir la fuga sin la esperanza de encerrarse en el proceso que se consume con la posibilidad de tener o ejercer el poder como un sistema integrado o cristalizado.

Con respecto a la revolución, no hay que desconocer además aquel profundo carácter radical y posiblemente efectivo con el que se recurre a la instrumentalización de la violencia para tratar de generar cambios. Quienes lo han llevado a cabalidad podrán justificar con beneplácito el haber tenido que cortar unas

cuantas cabezas. Pero hay que reconocer además que la instrumentalización de la violencia ha sido también el recurso de reformismos inertes que han acogido una supuesta “revolución en marcha” que no es más que la paranoia de quienes detentan un poder y buscan conservarlo, mandando a cortar cualquier otra cabeza que aparezca diferente a la suya; como la cabezona reina roja que no admite ver a alguien que se le iguale y entonces grita “córtenle la cabeza”. De ese espectro de la máquina deseante y paranoica del poder parece que no se ha aprendido demasiado; en lugar de asumir la exigencia ya secular de conformar subjetividades y multitudes acéfalas, se prefiere perseverar en cierta forma de agonismo político con el que se sigue manteniendo la necesidad, figurada y concreta, de poner y cortar cabezas.

Aunque Foucault nunca concordó con una perspectiva en la que sería posible acabar de una vez por todas con las relaciones de poder, sí alcanzó a avistar desde cierta “idealización” de la literatura un espacio de resistencia en el que la escritura encarnaría una radical insubordinación al poder. Claro que él terminó por asumir una posición más “moderada”, llegando a reconocer que esa supuesta manera radical de la subversión propia a la escritura ficcional, en la que se impugna y resbala el poder, puede ser finalmente apropiada por la cultura burguesa del esparcimiento que ve en ella un carácter inoperante o inofensivo que permite considerarla, desdeñosamente, como simple “literatura”. Pese a esa evidencia, él nunca renunció a la fabricación de textos que, incluso bajo la condición de una función ficcional, pudiesen entrar en los juegos de la verdad y servir de herramienta o de arma contra los abusos del poder.

Ahora bien, de aquel hipotético papel transgresor de la literatura quedó en el pensamiento de Foucault un remanente que fue reivindicado por él hasta el final de su obra; la idea de una práctica de la libertad mediada por una experiencia límite surgida del pensamiento literario permaneció en él como la posibilidad de

“desprenderse de sí mismo” para poder ejercer un cambio en el pensamiento y transformarse a sí mismo. El sentido de esa experiencia bien podría hacer parte de la historia de las “prácticas de sí” bajo la denominación singular de una *desubjetivación* que además estaría en relación con una forma de rechazo a las técnicas políticas que pretenden fijar a una identidad individual o global para facilitar los medios de disciplinamiento y control en la economía del poder. La *desubjetivación* sería así otro modo diferente de subjetivación en la que resistencia al poder partiría de aquel nodo del poder que es el sujeto mismo, con la búsqueda propia de su variación, de su discontinuidad, y con el fin de crear nuevas formas de subjetivación y de relación con otros.

Quizá eso suene a la opinión ya habitual que, bajo la pretendida modalidad “espiritual” de la “auto-superación” y con un trasfondo demasiado *light*, dice que “para cambiar al mundo, primero hay que cambiarse a sí mismo”. Pero es claro que el camino elegido aquí para ahondar en las repercusiones éticas y políticas de la *desubjetivación* no apunta a una posible “auto-superación” derivada de la “transformación de sí mismo”, sino como la emergencia de un desvío o de una forma indirecta de resistencia al poder que, desde la singularidad y la radicalidad del pensamiento de Blanchot, perfila la exigencia de labrar un espacio de impoder. La noción de impoder implica el desbordamiento inoperante del rechazo al poder que ya no admite proceder a la conquista de éste o a su reformismo, sino que tras la convicción de la vacuidad del poder abre la interminable exigencia de “vaciar al poder del poder” para partir a la búsqueda de un “poder sin poder”. Si bien esta última expresión se asemeja también a otras que hoy en día han llegado a la cumbre de una era *light* en la que se consume “café sin café” (descafeinado), lo que ella alberga y demanda no es la necesidad de negar el carácter dialéctico del poder o de entrever una solución a una ambigüedad denunciando los posibles errores del poder, de sus teorías y de sus prácticas, sino la tarea, por ahora tal vez utópica, de caminar pacientemente hacia un punto en el que las relaciones humanas se despojen de todo poder.

Probablemente en la búsqueda de una redistribución de las relaciones de poder subsista la “ligereza” de una reivindicación que, sin traumatismos, admite que el poder es algo que circula, que transita por los seres más anónimos, ejerciéndose o produciéndose aquí y allá, y creando nuevos modos de relación. Pero hay otra “ligereza” más extrema en la que el desprendimiento de sí es también desprendimiento del poder, empezando por aminorar y borrar los remanentes del poder que legitiman la autoridad del “yo” que habla y sabe para dejar tan solo un nombre que se presta al habla devenida plural, y llegando hasta la rudeza del desastre en la que la experiencia de la desgracia lleva a una “subjetividad sin sujeto” donde en medio de la desdicha absoluta ya nada tiene importancia y por ende ya ningún poder, por alto que sea, podrá alcanzarle. Y no se trata de un flojo, trasnochado y perenne ascetismo, sino de aquel pliegue de la experiencia ético-estética del borramiento (*effacement*) de sí y del anonimato que mantiene despierta la exigencia del rechazo al poder, retornando cada vez que sea necesario a la pasión política.

3. El rechazo al poder

Si en general Foucault no transigió con una visión dialéctica del poder y de la resistencia, prefiriendo yuxtaponerle la simultaneidad y la variación de múltiples redes de poder, Blanchot por su parte no pretendió rebatir la dialéctica, asimilándola al movimiento que preserva el rechazo. No obstante, Blanchot nunca buscó elaborar una nueva comprensión de la dialéctica o una nueva teoría del poder; en su rechazo al poder, él tenía sólo una doble preconcepción: el poder como un asunto de dominación y como recurso para engendrar la posibilidad de edificar o cambiar el mundo. A la primera, su rechazo fue invariablemente tajante, mientras que con

respecto a la segunda, que quizá sería próxima al movimiento dialéctico –siempre y cuando se le sustraiga un eventual aferramiento al poder–, su actitud era más la de una suspensión reflexiva en la que se ponía en entredicho la certeza de que todo pueda ser parte del reino de lo posible, yuxtaponiéndole la indagación de un espacio otro y una exigencia otra donde lo que se manifiesta es lo imposible y la condición de impoder que de ahí se desprende; un impoder que no sería la mera negación del poder, sino además la afirmación del desobramiento y de lo neutro: lo que no deja la posibilidad de una apropiación o de una unificación final, profundizándose en un movimiento incesante de discontinuidad.

Para seguir los rastros de lo que Blanchot ha planteado acerca del rechazo al poder, se encuentra, por un lado, lo que emerge desde su pensamiento literario como cierta posición ética que busca desprenderse de toda relación de poder; sin embargo, por otro lado, aparece otra vía más afín a un directo activismo político que, aunque contradictorio o poco “ortodoxo”, conservó siempre la exigencia del rechazo al poder, pero manteniendo además cierta relación con su pensamiento literario. El primer momento en que surge un rechazo al poder en Blanchot fue durante su militancia en la extrema derecha francesa, en la década de 1930-40, época en la que con un lenguaje virulento manifestaba su oposición tanto al capitalismo como al comunismo, al igual que su aspiración a derrocar la democracia y el parlamentarismo francés; y si bien durante ese periodo llegó a publicar artículos en los que exhortaba a “la toma del poder” –apoyado en la ilusión de destruir ese mundo “materialista” de los ya mencionados sistemas políticos para afirmar un mundo más “espiritual”–, ello no estaba acompañado de la expectativa de fundar un nuevo y preciso programa político. Se trataba más bien de la atracción que para ese momento ejercía en él el mito del nacionalismo con el que se pretende reducir la política a una reivindicación del arraigo y del orgullo de pertenecer a una nación; en el caso de Blanchot, su orgullo nacionalista estaba dirigido, de una manera más clara y reiterada, a un intento de rescatar y salvaguardar la “grandeza” de la literatura francesa que, en su supuesta perfección y exigencia estética, podría

acoger también la “fuerza revolucionaria” necesaria para fundar un mundo más “espiritual”.

Es posible que la creencia en recurrir a la literatura para cimentar un mundo más “espiritual” haya pervivido en él, pero a finales de la década de 1940-50 poco o nada quedaba de su reivindicación nacionalista, pasando ya en las décadas de 1950-70 a retomar su manifestación de rechazo al poder ante la figura política de Charles De Gaulle y en relación con dos acontecimientos en los que este último representaba un emblema providencial y, a la vez, represivo del poder: la guerra de Argelia, en 1962, a la que se opuso tajantemente Blanchot, y mayo del 68, en donde Blanchot no sólo estuvo dispuesto a denunciar el carácter represor del esclerótico régimen gaullista, sino que también se unió a las fuerzas populares de los diferentes movimientos sociales que se oponían a dicho régimen, reclamando la posibilidad de abrir un nuevo porvenir basado en la defensa del pueblo obrero-estudiantil y en la solidaridad internacional. Esta nueva forma de rechazo no se agotaba en un acto de negación, sino que era además una exhortación al derecho a la insumisión, al derecho a alcanzar una voz colectiva y plural.

A esas expresiones de un marcado tinte comunista, Blanchot fue en realidad muy cercano, llegando incluso a participar en el proyecto de una *Revista Internacional* con la cual, desde la literatura y la política, se buscaba romper las barreras nacionalistas para anunciar la necesidad de socavar las diferentes formas de sujeción, empezando por tratar de salir de sí mismo, de todo aquello que define al sujeto como una individualidad totalizada, de todo lo que instituye la identidad del sujeto mediante la religión, la familia, el Estado, etc. Es así que en su compromiso con la literatura y la política, Blanchot llegó a manifestar abiertamente el rechazo a toda forma de sujeción, es decir, la necesidad de una ruptura radical con todo lo que quiere instituirse como poder.

Este indicio de lo que bien podría considerarse como “pensamiento del afuera”, desde un enfoque político, será redoblado por una reflexión sobre la literatura en la cual, al ponerse en entredicho que todo sea posible, emerge otra exigencia tendiente a responder a lo imposible e implicando también un empeño en la exploración de otras formas o espacios en donde no opera el poder. Esa reflexión que estaría más próxima a un lenguaje poético es también correlativa a un rechazo a la individualidad o intimidad del “yo”, afirmando la búsqueda de un *afuera* en el que sólo persiste el destino de tener que errar y errar sin la esperanza del arraigo en un lugar –con el que se pretendería forjar y morar el mundo–; esta búsqueda del *afuera* está a su vez insondablemente envuelta por una imposibilidad que hace que nunca se esté verdaderamente *afuera*, llevando a la obsesión de tener que seguir buscando y distendiendo los límites, cual vorágine interminable que en su movimiento *desobstante* sólo afirma la potencia de lo inacabado. La búsqueda incesante del *afuera* coincide con la exigencia de lo neutro que, aún en medio de la fatiga e incluso con el recurso de la pasividad que ésta acarrea, impele a una paciente efracción con la cual se posterga y se siguen extendiendo indefinidamente los límites, ahondando en una experiencia desestructurante en la que la diferencia no se aclara, sino que se difiere, se re-parte *entre* los múltiples e infinitos nombres del anonimato, los nombres excedentarios que no se sitúan ya en una verdad o una realidad trascendental, sino que están a la espera de una manifestación en una situación dada.

En cada acontecimiento y en cada relación, alguien ocupa el lugar de cualquiera, alguien que está ahí a título de signo intercambiable o de simple singularidad provisional. Esta singularidad es la que también aparece en la “ética del testimonio” que toma a cargo el padecimiento de quienes han sido objeto de la arbitrariedad y la violencia de un poder; una singularidad que no hace de quien acoge esa responsabilidad un ser único o indispensable, sino que es la manifestación de una “subjetividad sin sujeto” dispuesta a convertirse en vigía de esa ausencia de sentido producida por un execrable ejercicio del poder, para que ello no se repita y para

mantener el cuidado de una alteridad a la cual se le debe un sentido de justicia que permita recuperar la dignidad de quienes han padecido lo intolerable. Una posición semejante a ésta fue la que mantuvo Blanchot hasta el final de sus días en su apoyo incondicional al pueblo judío después de lo sucedido en la segunda gran guerra europea del siglo XX; sin embargo, con respecto a esa posición es necesario también estar alerta para disentir de ella, pues en el rechazo al poder hay que impugnar además un tipo de alteridad que hace del lugar de la víctima una identidad apegada al poder y al despojo, otorgándose, como en el caso actual del pueblo judío con relación a los palestinos, el derecho de convertirse en victimario. Caer en lo extremo de la desgracia es posiblemente una situación que escape ya al dominio trascendente del poder y del saber; pero ello no puede justificar indefinidamente a quienes se aferran a una identidad negativa como la de víctima para forjar un poder político que desconoce las reivindicaciones minoritarias que también buscan el reconocimiento de sus propias condiciones y la posibilidad de transformarlas.

4. El horizonte ético-político del anonimato

El hecho de que exista una manifestación del anonimato derivada de la fijación, la suspensión o la integración de individualidades y colectividades que han pasado a ser objeto de la tecnificación moderna del poder no es una fatalidad infranqueable, sino una nueva situación que permite que el poder emane de cualquiera, pues cuando éste se convierte en una red abierta, móvil e inestable de relaciones, quienes están implicados en ellas tienen la posibilidad de reconducir, invertir o desviar esas mismas relaciones; pero ello implica al mismo tiempo que la resistencia o el rechazo al poder también provenga de cualquiera. Se trata entonces de un anonimato que se juega entre las mallas del poder y el rechazo al poder; un anonimato que recobra su potencia a partir de las redes heterogéneas del poder y a través de la exigencia de despojamiento del poder.

De un lado, se tiene entonces una voluntad de penetrar el funcionamiento y el ejercicio del poder para tratar de modificarlo; mientras que del otro, persiste la exigencia de salir de toda relación de poder. Sin embargo, es posible que esas dos vías se articulen a las voces que se levantan contra lo intolerable, dejando la posibilidad de pensar, hablar y actuar desde la diferencia y la singularidad, con un compromiso a la vez específico e incesante contra la apropiación y la arbitrariedad del poder.

Como se ha anotado ya, con respecto al poder, el horizonte político no corresponde más a la toma de un poder centralizado y totalizante, sino a los múltiples movimientos en los que se expresa la función activa y anónima de las minorías. Y para que esa función perviva es necesario mantener el carácter provisional e indefinido de los nombres que se reparten y actúan indefinidamente. Esa repartición de los nombres es la que configura cierta ética del anonimato a través de un “humanismo ateo” en el que cada quien pone su nombre, un nombre *entre* los otros, con una voz *entre* otras, siempre en la diferencia postergada, prolongada cada vez por otro nombre, por otra voz; es el furor de lo anónimo que, sin autoridad o sin dirección trascendental, se convierte en línea, en intervalo de reconducción o de desvío, también en grito y murmullo en el que cada quien le da el puesto a la multiplicidad impersonal donde unos rasgos se asemejan a otros, creando de semejante en semejante, de extraño en extraño, una superficie indefinidamente plegada, desplegada, replegada: un inmenso alguien sin figura que lo represente.

Para finalizar, cabe indicar que en las relaciones irregulares que en esta tesis se han abordado, entre el anonimato y el poder, se encuentra una exhortación al pensamiento y a la práctica de la filosofía para que se abra a la exigencia de la discontinuidad, allí donde es aún necesario prolongar los límites, afirmar la diferencia y la variación, sin la esperanza de detenerse o encerrarse en una estructura unitaria. Lo que preserva el dinamismo, el desafío y el riesgo del pensamiento (filosófico, político, ético, etc.), no es un proceso de síntesis e integración, sino más bien de efracción: de esa ruptura incesante mediante la cual

el pensamiento se sabe solidario con grupos o singularidades que no soportan ya una situación determinada, buscando afirmar otras formas de relación por fuera de toda intensidad de sumisión, uniformidad y universalidad.

Bibliografía

Trabajos de Blanchot

Blanchot, M. (1933a). "La levée en masse de l'Allemagne". En: *Le Rempart*, n° 22 (13 de mayo), pp. 2.

_____. (1933b). "Socialisme bourgeois et nationalisme révolutionnaire". En: *Le Rempart*, n° 44 (4 de junio), pp. 1.

_____. (1933c). "Quand l'Etat est révolutionnaire". En: *Le Rempart*, n° 8 (29 de abril), pp. 2.

_____. (1933d). "Positions". En: *La Revue du Siècle*, n° 6 (octubre), pp. 75-77.

_____. (1933e). "Positions, par Jean-Pierre Maxence". En: *La Revue du Siècle*, n° 6 (octubre), pp. 76.

_____. (1937a). "De la révolution à la littérature". En: *L'insurgé*, n° 1 (13 de enero), pp. 3.

_____. (1937b). "L'honneur de servir par Henri Massis". En: *L'insurgé*, n° 26 (7 de Julio), pp. 5.

_____. (1937c). "Pour une diplomatie révolutionnaire". En: *L'insurgé*, n° 42 (27 de octubre), pp. 8.

_____. (1937d). "La France, nation à venir". En: *Combat*, n°19 (noviembre), pp.131-132.

_____. (1937e). "Lettres à un jeune poète par R.M. Rilke / Gérard de Nerval par Albert Béguin". En: *L'insurgé*, n° 33 (25 de agosto), pp. 5.

_____. (1966). "L'infini et l'infini". En: *Cahiers de L'Herne*, n° 8, pp. 73-87.

_____. (1975). *Le Très-Haut*. Paris: Gallimard.

_____. (1976a). "Le marxisme contre la révolution". En: *Gamma*, n° 5, pp. 53-61.

_____. (1976b). "Le Terrorisme, méthode de salut public". En: *Gamma*, n° 5, pp. 61-63.

_____. (1976c). "Le monde sans âme". En: *Gamma*, n° 5, pp. 44-52.

- _____. (1976d). "On demande des dissidents". En: *Gramma*, n° 5, pp. 64.
- _____. (1977). *Falsos pasos*. Ana Aibar Guerra (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- _____. (1984). "La parole ascendante ou Sommes-nous encore dignes de la poésie?" (Postfacio). En: Kozovoï, *Hors de la colline*. Paris: Hermann, pp. 119-127.
- _____. (1987). *El espacio literario*. Vicky Palant y Jorge Jinkins (trads.). Madrid: Editora Nacional.
- _____. (1990). *La escritura del desastre*. Pierre de Place (trad.). Caracas: Monte Ávila editores.
- _____. (1992). *El libro que vendrá*. Pierre de Place (trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- _____. (1994). *El paso (no) más allá*. Cristina Peretti (trad.). Barcelona: Paidós.
- _____. (1998). "Qui?". En: *L'œil de Bœuf*, # 14-15, pp. 85-87.
- _____. (2000). *Pour l'amitié*. Tours: Farrago.
- _____. (2001a). "Lo extraño y el extranjero". En: *Archipiélago*, # 49, Noviembre-Diciembre, pp. 80-86.
- _____. (2001b). *El último hombre*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2002a). *La sentencia de muerte*. Manuel Arranz (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2002b). *La comunidad inconfesable*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2003b). *Los intelectuales en cuestión*. Manuel Arranz (trad.). Madrid: Tecnos.
- _____. (2004). *La espera el olvido*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2006a). *En el momento deseado*. Isabel Cuadrado (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2006b). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- _____. (2007a). *Maurice Blanchot. Chroniques littéraires du Journal des débats. Avril 1941 - Août 1944*, Christophe Bident (dir.). Paris: Gallimard.

- _____. (2007b). *La parte del fuego*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2007c). *La Amistad*. J. A. Doval Liz (trad.). Madrid: Trotta.
- _____. (2008a). *Ecrits politiques. 1953-1993*. Eric Hoppenot (ed.). Paris: Gallimard.
- _____. (2008b). *La conversación infinita*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2009a). *Aquel que no me acompañaba*. Hugo Savino (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2009b). *Una voz venida de otra parte*. Isidro Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- _____. (2010). *La condition critique: articles, 1945-1998*. Christophe Bident (dir.). Paris, Gallimard.

Estudios sobre Blanchot

- Anker, Richard. (2005). «Figures trop réelles pour durer»: Blanchot avec James ». En: <http://erea.revues.org/index556.html> (Consultado el febrero de 2015).
- Bident, C. (1998). *Maurice Blanchot partenaire invisible*. Seyssel: Champ Vaillon.
- _____. (2000). "Politique de Blanchot et l'abstraction concrète". En: *Lignes* n° 3, (octobre), pp. 142-148.
- _____. (2003a). *Maurice Blanchot Récits critiques*. Christophe Bident y Pierre Vilar (dir.). Tours: Farrago.
- _____. (2003b). *Reconnaisances: Antelme, Blanchot, Deleuze*. Paris: Calmann-Lévy.
- Cardinal, J. (1994). "Du (post) modernisme comme deuil. L'Éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot". En: *Etudes littéraires*, Vol. 27, No.1.
- Collin, F. (1971). *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris: Gallimard.
- Cools, A. (2005). *Littérature et engagement* (mémoire de licence en langues romanes à l'université catholique de Leuven, année académique 1994-1995). En:

- <http://www.mauriceblanchot.net/blog/index.php/2005/04/03/36-arthur-cools-litterature-et-engagement>. (Consultado en Enero de 2010).
- Dugnoille, J. (2004). *Le désir d'anonymat chez Blanchot, Nietzsche et Rilke*. Paris: L'Harmattan.
- Fries, P. (1999). *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Paris: L'Harmattan.
- Hill, Leslie. (2003). « D'un nihilisme presque infini ». En: *Maurice Blanchot Récits critiques*. Christophe Bident y Pierre Vilar (dir.). Tours: Farrago.
- Hoppenot y Milon. (Ed.). (2008). *Emmanuel Lévinas Maurice Blanchot, penser la différence*. Paris: PUF.
- Lévinas. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. José M. Cuesta Abad (ed.). Madrid: Trotta.
- Martínez G., Rosa (2011). *Maurice Blanchot: la exigencia política* (Tesis doctoral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza). En: <http://zaguan.unizar.es/record/7079/files/TESIS-2012-051.pdf>. (Consultado en enero de 2015).
- Mejía Toro, Jorge Mario. (1999). *Blanchot y el pensamiento literario*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Mesnard, P. (1996). *Maurice Blanchot Le sujet de l'engagement*. Paris: L'Harmattan.
- Nancy, J. L. (2003). "Le nom de Dieu chez Blanchot". En: *Magazine Littéraire*, n° 424 (Oct.), pp.68.
- _____. (2010). "Le vrai dehors est "au cœur" du dedans" - Un entretien avec Jean-Luc Nancy. En: http://www.atopia.tk/index.php?id=41&Itemid=53&option=com_content&task=view&lang=fr (Consultado en junio de 2010).
- _____. (2011). *Maurice Blanchot Passion politique*. Paris : Galilée.
- Panicali, Anna. (dir.). (1990). "Le dossier de la «Revue Internationale», 1960-1964". En : *Lignes*, n° 11 (Septiembre), pp. 159-301.
- Préli, G. (1977). *La force du dehors, extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*. Fontenay-sous-Bois: Recherches.
- Schulte-Nordholt, A. (1995). *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*. Genève: Droz.

Película sobre Blanchot

Santiago, Hugo (productor). (1998). *Maurice Blanchot* [Cinta cinematográfica]. Francia: France 3, INA.

Trabajos de Foucault

Foucault, M. (1980a). "El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault". En: Bentham, Jeremías. *El Panóptico*. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (trads.). Barcelona: La Piqueta.

_____. (1980b). *Microfísica del poder*. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (trads.). Madrid: la Piqueta.

_____. (1986). *Las palabras y las cosas*. Elsa Cecilia Frost (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

_____. (1991a). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Ulises Guiñazú (trad.). México: Siglo XXI.

_____. (1991b). *El Sujeto y el poder*. Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa (trads.). Bogotá: Ediciones Carpe Diem.

_____. (1992). *El orden del discurso*. Alberto González Troyano (trad.). Buenos Aires: Tusquets Editores.

_____. (1996). *De lenguaje y literatura*. Isidro Herrera Baquero (trad.). Barcelona: Paidós.

_____. (1999a). *Entre Filosofía y literatura*. Miguel Morey (trad.). Barcelona: Paidós.

_____. (1999b). *Estrategias de poder*. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (trads.). Barcelona: Paidós.

_____. (1999c). *Estética, ética y hermenéutica*. Ángel Gabilondo (trad.). Barcelona: Paidós.

- _____. (2000a). *Defender la sociedad*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: FCE.
- _____. (2000b). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2001a). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- _____. (2001b). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.
- _____. (2001c). *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001d). *Hermenéutica del sujeto: curso en el collège de France (1981-1982)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002a). *Vigilar y Castigar*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2002b). *La arqueología del saber*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2003a). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Martí Soler (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2003b). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Graciela Staps (trad.). Buenos Aires: La marca.
- _____. (2003c). *Sobre la Ilustración*. Javier de la Higuera (trad.). Madrid: Tecnos.
- _____. (2005). *EL poder Psiquiátrico: Curso en el collège de France (1973-1974)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: FCE.
- _____. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el collège de France (1977-1978)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: FCE.
- _____. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el collège de France (1978-1979)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: FCE.
- _____. (2008). *Roger Pol-Droit. Entrevistas con Michel Foucault*. Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

_____. (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. y Farge, A. (1982). *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe*. Paris: Gallimard/Julliard.

Estudios sobre Foucault

Daniélou; J. (1961). *Les symboles chrétiens primitifs*. París: Editions du Seuil.

Deleuze. (1987a). *Foucault*. José Vázquez Pérez (trad.). Barcelona: Paidós.

_____. (1999). "¿Qué es un dispositivo?" En: Balibar, E.; Dreyfus, H.; Deleuze, G. et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Delruelle. (2004). *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles: De Boeck.

Gros. F. (2013). *Michel Foucault*. Irene Agoff (trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Revel, Judith. (1991). *Littérature et philosophie dans l'œuvre de Michel Foucault*, mémoire de D.E.A, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales.

_____. (2002). "La pensée verticale: une éthique de la problématisation". En *Foucault. Le courage de la vérité* (ed. Gros, Frédéric). Paris: PUF.

_____. (2003). *Scolie de Michel Foucault : de la transgression littéraire à la pratique politique*. En: <http://www.multitudes.net/Scolies-de-Michel-Foucault-de-la/> (Consultado en febrero de 2015)

Sabot, Philippe. (2003). « La littérature aux confins du savoir ». En: *Lectures de Michel Foucault 3 : sur les Dits et écrits*. Lyon: ENS Éditions, pp. 17-33.

Veyne, P. (1987). *El último Foucault y su moral*. En: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html (consultado en febrero de 2015).

Obras de filosofía y literatura consultadas

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. José Luis Villacañas, Claudio La Rocca y Esther Quirós (trads.). Valencia: Pre-textos.

_____. (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. En: *Sociológica* (México), Vol. 73, N°. 73, mayo-agosto, pp. 249-264. Disponible en línea: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf> (consultado en febrero de 2015).

Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Trinidad Richelet (trad.). Madrid: Arena Libros.

Aristóteles. (1988). *Política*. Manuel García Valdés (trad.). Madrid: Gredos.

Barthes. (1987). *La muerte del autor*. Fernández Medrano (trad.). En: <http://www.cubaliteraria.cu/revista/laletradelescriba/n51/articulo-4.html> (Consultado febrero 2015)

Bataille. (1972). *La experiencia interior*. Fernando Savater (trad.). Madrid: Taurus.

Bataille. (1988). *Œuvres Complètes*. (Tomo. XII), Paris, Gallimard.

_____. (1997). *Choix de lettres*. Paris: Gallimard.

Chomsky. (2002). “El control de los medios de comunicación”. En: *El control de nuestras vidas*. Cali: Fica.

Deleuze. (1987b). *El bergsonismo*. Luis Ferrero (trad.). Madrid: Cátedra.

_____. (1989). *Lógica del sentido*. Miguel Morey (trad.). Barcelona: Paidós.

_____. (1996). *Crítica y Clínica*. Thomas Kauf (trad.). Barcelona: Anagrama.

_____. (2005). *La isla desierta y otros textos*. José Luis Pardo (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Deleuze y Guattari. (1978). *Kafka: por una literatura menor*. Jorge Aguilar Mora (trad.). México: Ediciones Era.

_____. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Thomas Kauf (trad.). Barcelona: Anagrama.

_____. (2002). *Mil mesetas*. José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta (trads.). Valencia: Pre-textos.

Heidegger. (1997). *Conferencias y artículos*. Eustaquio Barjau (trad.). Barcelona: Serbal.

Hoppenot y Milon (Ed.). (2008). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. Nanterre: Presses Universitaires de Paris 10.

Klossowski, Pierre. (1980). *Tan funesto deseo*. Mauro Armiño (trad.). Madrid: Taurus.

Lazzarato, M. (2005). "Potencias de la variación (Entrevista con Maurizio Lazzarato)". En: <http://caosmosis.acracia.net/?p=561> (consultado en marzo de 2009)

_____. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Pablo Rodríguez (trad.). Madrid: Traficantes de sueños.

_____. (2007) "Biopolítica y control de la opinión pública". En: *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Bogotá: Universidad Central – IESCO.

Lévinas. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Antonio Pintor Ramos (Trad.). Barcelona: Sígueme.

_____. (2002). *Totalidad e Infinito*. Daniel E. Guilloit (trad.). Barcelona: Sígueme.

Maquiavelo (2005). *El príncipe*. Barcelona, Planeta.

Marx. (1999). *El capital. Crítica de la economía política*. Wenceslao Roces (trad.). México: FCE.

Negri y Hardt. (2000). *Imperio*. En: <http://caosmosis.acracia.net/?p=202>. (consultado en marzo de 2009).

Nietzsche. (1994). *Así habló Zaratustra*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.

_____. (1997). *La genealogía de la moral*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.

_____. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.

Platón. (1988). *La república*. Conrado Eggers Lan (trad.). Madrid: Gredos.

Rodríguez Adrados. (1955). "Origen del tema de la nave del estado en un papiro de Arquiloco". En: *Aegyptus: Rivista italiana di egiptologia e di papirologia*, Vol. 35, Nº. 1-2 (1955) , pp. 206-210.

Otras obras

Ariès, Philippe y Duby, Georges. (Ed.). (1999). *Histoire de la vie privée. Tome III. De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Seuil.

LE ROBERT. (1992). *Diccionario Histórico de la lengua francesa*. Paris: Le Robert.